

Santideva
Bodhicaryavatara

BODHICARYĀVATĀRA

INTRODUCTION A LA PRATIQUE

DES FUTURS BOUDDHAS

POÈME DE ÇĀNTIDEVA

Traduit du sanscrit et annoté

PAR

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN

Professeur de Sanscrit et Grammaire comparée
à l'Université de Gand

Extrait de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*,

t. X, XI et XII, 1905, 1906, 1907.

PARIS

LIBRAIRIE BLOUD ET Cie

4, RUE MADAME, 4

1907

INTRODUCTION A LA PRATIQUE
DES FUTURS BOUDDHAS

Extrait de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*,

t. X, XI et XII, 1905, 1906, 1907.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

BODHICARYĀVATĀRA

INTRODUCTION A LA PRATIQUE

DES FUTURS BOUDDHAS

POÈME DE ÇĀNTIDEVA

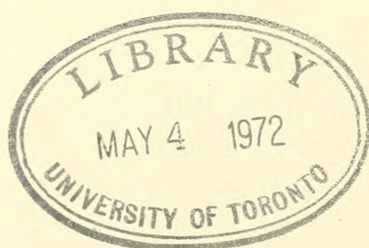
Traduit du sanscrit et annoté

PAR

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN

Professeur de Sanscrit et Grammaire comparée
à l'Université de Gand

PARIS
LIBRAIRIE BLOUD ET Cie
4, RUE MADAME, 4
1907


LIBRARY
MAY 4 1972
UNIVERSITY OF TORONTO

INTRODUCTION A LA PRATIQUE DES FUTURS BOUDDHAS (BODHICARYĀVATĀRA)

Par ÇĀNTIDEVA[1]

AVANT-PROPOS

Bodhicaryāvatāra signifie : « Introduction à la pratique de la Bodhi », ce qui, d'après le texte du livre et la version tibétaine, doit s'entendre : « Introduction à la pratique des Bodhisattvas ».

La *Bodhi*, c'est la connaissance, nourrie par les bonnes œuvres, qui fait les Bouddhas ; c'est l'illumination suprême que Çākyamunie a conquise sous l'Arbre, après avoir vaincu Māra, dieu de l'amour et de la mort. Jusqu'à ce moment, dans sa dernière existence comme dans ses vies antérieures, il était un *Bodhisattva*, c'est-à-dire un « futur Bouddha », un « candidat à la Bodhi ».

1. Le texte sanscrit du Bodhicaryāvatāra a été publié par Minayeff, dans *Zapiski*, IV, 1889, sous le titre « La doctrine du salut dans le Bouddhisme postérieur. » Cette édition princeps a été reproduite dans le *Journal of the Buddhist Text Society*. De l'auteur de la présente traduction, 1. Le texte du chapitre IX avec le commentaire y afférant (*Bouddhisme, Études et matériaux*). 2. le texte et le commentaire complets (en cours d'impression dans la *Bibliotheca Indica*), 3. des essais de traduction des chapitres I-V et X dans le Muséon (1892). M. A. Barth a loué le livre de Çāntideva : « C'est une très belle œuvre aussi que le *Bodhicaryāvatāra*, la dernière publication non qosthume pue nous devions au regretté Minayeff, une sorte de pendant bouddhique de l'*Imitation*, dont il respire l'humble renoncement et l'ardente charité. Il nous révèle dans le bouddhisme hindou du VIIe siècle un côté que nous ne lui connaissions pas : le véritable esprit de l'apostolat n'y était pas éteint, et, dans ses rangs, il ne comptait pas que des bonzes... ». (*Bulletin des Religions de l'Inde*, dans R. H. R., 1893, p. 19 du tiré à part).

Sur Çāntideva, voir l'Introduction de Cecil Bendall au *Çikṣāsamuccaya*, ci-dessous, p. 435, n. 1.

1. La plus ancienne littérature, dite du « Petit Véhicule », considère les Bouddhas et les futurs Bouddhas comme des êtres infiniment rares : on nomme surtout trois Bouddhas du passé, Çākyamuni, et le Bouddha de l'avenir, Maitreya, « le bienveillant », qui n'est encore qu'un « futur Bouddha ». On raconte les vies anciennes de Çākyamuni, et comment, sous des formes animales ou humaines, il s'est exercé dans les diverses vertus ; on le montre, dans son avant-dernière existence, comme le roi des « dieux satisfaits », et, dans la dernière, comme un homme au corps merveilleux, « portant les marques des grands hommes », marques qu'il partage avec les « rois souverains ».

Mais l'idée ne se fait jour nulle part que la destinée de futur Bouddha et de Bouddha ne soit pas une destinée d'exception. Le fidèle n'aspire pas à devenir Bouddha : tout ce qu'il souhaite, c'est d'acquérir la qualité d'Arhat, ascète mûr pour l'anéantissement, et qui vit sa dernière existence ; c'est de sortir du cercle des transmigrations, et d'entrer dans le *nirvāṇa*.

Le concept du *nirvāṇa* qui est la cessation de la vie sensible, passionnelle, consciente, domine le concept d'Arhat. Pour ne plus renaître, l'Arhat doit détruire le désir, d'où l'action, d'où le fruit de l'action, c'est-à-dire une nouvelle existence. Sa loi sera donc l'abstention. Et, à ce code moral, tout entier négatif, se superposera une discipline intellectuelle tendant à la suppression actuelle de la conscience ; c'est la pratique des quatre « extases ». — Le Bouddha, réceptacle de toute connaissance, trésor de tous les mérites, est un utile objet de méditation ; mais il n'est pas un dieu secourable, il n'est pas non plus un modèle.

2. Dans les livres qui forment la littérature dite du « Grand Véhicule », la conception religieuse est radicalement transformée. On s'est rendu compte que la sainteté égoïste de l'Arhat, préoccupé de son seul salut, supposait le désir de la non-existence, aussi passionnel que le désir de l'existence ; on a conçu des doutes sur l'efficacité des « extases ». D'autre part, on a perfectionné le caractère du Bouddha, et reconnu un sauveur compatissant dans le maître de pitié dédaigneuse et glacée : « C'est à vous de travailler à votre salut, disait-il, les Bouddhas se contentent de montrer le chemin. » Sans nier radicalement, et avec une parfaite suite dans le raisonnement, les doctrines de délivrance du Petit

Véhicule, en se défendant même contre le reproche de déprécier les « Bouddhas pour eux-mêmes » et les Arhats [1], les docteurs du Grand Véhicule sont portés à croire que les Bouddhas seuls sont parvenus à la délivrance, ou du moins que la carrière de futur Bouddha (*Bodhisattvacaryā*) est, pratiquement, le seul chemin de la délivrance. Il était inévitable que les fidèles prissent pour modèle leur seigneur humanisé et divinisé, compatissant et tout-puissant.

Le vœu de devenir Bouddha pour le salut du monde, ou « pensée de Bodhi », tel est le « Grand Véhicule » où toutes les créatures sont appelées à prendre place. Le fidèle bouddhiste, dès qu'il a formulé ce vœu, devient un « *bodhisattva* » ou « candidat à l'illumination suprême ». Il doit, d'un effort persévérant, et dans le seul intérêt des créatures, accumuler les mérites et la connaissance qui mûriront un jour en « Bodhi ». Au sage égoïste, praticien des extases, de l'ancien Bouddhisme, se substitue un saint compatissant, avide de souffrances, de charités et de science.

Ce saint, ou plus exactement ce futur saint, a non seulement des maîtres et des modèles, il a encore des protecteurs, des dieux à son service. Tandis que le Bouddha des vieux livres était, depuis le *nirvāṇa*, un « dieu mort », les Bouddhas du Grand Véhicule tendent à devenir aussi actifs, aussi compatissants que les « futurs Bouddhas ». Et si le « futur Bouddha », au début de sa carrière, n'est qu'un être médiocre, dans lequel est née comme par miracle la bonne pensée de sauver les créatures en devenant Bouddha, il est trop évident qu'il s'acheminera par des étapes successives vers la haute sainteté dont il a conçu le désir, et que sa dignité ontologique croîtra parallèlement. Tandis que, misérable pécheur, chargé du lien de l'ignorance, du lien des fautes anciennes et des fautes futures, je forme la « bonne pensée » par la grâce des Bouddhas, par un soudain éclair de clairvoyance dans la nuit obscure de mon péché, tandis que je suis encore incapable de mettre en pratique le vœu (*praṇidhi*) que les Bouddhas ont suscité dans ma pensée, il y a autour de moi, témoins de tous les instants, des êtres sublimes, des saints qui pourraient entrer

1. Voir ci-dessous, p. 18, note 1.

dans le *nirvaṇa* s'ils le voulaient, mais qui préfèrent demeurer dans le « monde du devenir » (*saṃsāra*) uniquement pour mon salut, pour le salut de tous ceux qui souffrent. Ces êtres sublimes, ces Bodhisattvas « gradés » (*bhūmiprāpta*), qui possèdent les « terres » ou « grades » supérieurs des futurs Bouddhas, ce sont en vérité des dieux vivants : on les prie, et ils entendent les prières[1].

3. Le Bouddhisme du Grand Véhicule, — et c'est son indiscutable originalité, — en même temps qu'il organisait ainsi une vie spirituelle toute d'activité, d'adoration et de miséricorde, développait jusqu'à leurs dernières conséquences les principes nihilistiques de l'ancienne école bouddhique. Le Bouddha, — du moins la tradition la plus archaïque en fait foi, — avait affirmé qu'il n'existe pas de « moi » permanent, et enseigné que l'homme n'est autre chose qu'un complexe d'éléments, les uns matériels, les autres spirituels, complexe dont la responsabilité des actes maintient l'intégrité à travers les existences successives, et dont la dissolution suivra nécessairement la « dégustation » des fruits des actes anciens et la cessation d'actes nouveaux. Le Grand Véhicule a systématisé et rationnellement « démontré » cette doctrine ; bien plus, il a reconnu que les phénomènes eux-mêmes n'existent pas en réalité, et il a résumé toute psychologie et toute cosmologie dans ce seul mot : « vacuité » (*çūnyatā*). Par la connaissance de la « vacuité », on supprime l'illusion de la pensée. L'illumination parfaite des Bouddhas n'est autre chose

1. Je me sers de la majuscule pour distinguer ces deux catégories de futurs Bouddhas : les *bodhisattvas*, ou « futurs Bouddhas qui commencent » (*ādikarmika*), chez lesquels il y a tout au moins un désir de charité ; mais ils peuvent manquer de moralité comme de science ; ils peuvent commettre des péchés graves et renaître dans les enfers, etc. Les *Bodhisattvas*, non seulement évitent tout péché mais possèdent un « corps de jouissance » (*sambhogakāya*) ; trônent dans les Paradis à côté des Bouddhas ; s'incarnent et se manifestent dans tous les mondes, enfers y compris, pour sauver les créatures. Les « terraces » ou « grades » des « futurs Bouddhas » sont tantôt au nombre de dix (Mahāvastu, Daçabhūmaka, Madhyamakāvatāra), tantôt au nombre de cinq (Bodhisattvabhūmi). Je n'entrerai pas ici dans les détails (Voir le « Sommaire du Bodhisattvabhūmi » dans Muséon 1905 et suiv. et le Madhyamakāvatāra, texte tibétain dans Bibliotheca Buddhica et traduction en préparation).

que la conscience du vide universel, c'est-à-dire une non-conscience définitive [1].

4. Pour devenir Bouddha, le fidèle doit, avons-nous dit, acquérir les mérites (*puṇya*) et la connaissance (*jñāna*) d'un Bouddha. C'est la double provision, le double « équipement » (*saṃbhāra*). Par mérites, on entend surtout le « don » ou charité ; par connaissance, la science du vide : il semble que la contradiction soit flagrante. Mais, en psychologues affinés, les bouddhistes observent qu'il est impossible d'être charitable si l'on croit à la permanence, à l'existence du « moi » ; que, d'autre part, l'illusion de l'égoïsme est trop profondément enracinée pour que la vue abstraite du néant ontologique la détruise du premier coup : il y faut, non seulement un exercice répété (*abhyāsa*), mais encore un entraînement pratique, c'est-à-dire l'habitude de donner, l'habitude de se sacrifier au prochain. La science et la charité sont donc comme les deux ailes de l'oiseau ; elles se complètent et se perfectionnent réciproquement.

Le fidèle (*bodhisattva*) doit, d'abord, en présence de tous les Bouddhas et de tous les Bodhisattvas, faire vœu de devenir Bouddha pour le salut des créatures ; il applique toutes ses bonnes œuvres à cette intention, il pratique les vertus parfaites (*pāramitās*) [2] qui sont la charité, œuvres spirituelles et temporelles ; la moralité, ou observation des lois prohibitives de l'ancien Bouddhisme ; la patience, tant à l'égard de la souffrance que des injures ; la science, c'est-à-dire la connaissance vraie du vide. Les vertus de force et de méditation, recueillement ou concentration de la pensée, servent à l'acquisition du mérite et de la science.

5. Comme son titre l'indique, « l'Introduction à la pratique des bodhisattvas », développement du schéma qui vient d'être exposé,

1. Voir nos *Études de Dogmatique Bouddhique*, *J. As.* 1903, II.

2. C'est-à-dire les vertus qui vont de l'autre côté du saṁsāra, qui vont au nirvāṇa : telle, de sa nature la science (*prajñā*). Les autres vertus sont des *pāramitās* quand leur mérite est appliqué à l'acquisition de l'état de Bouddha ; elles sont dites pures et surnaturelles (*lokottara*) quand elles sont « parfumées » par le vide, quand, par exemple, la charité est pratiquée sans qu'on ait notion de l'aumône, de celui qui donne, de celui qui reçoit.

est un traité de la vie spirituelle qui conduit à l'état de Bouddha. L'auteur, Çāntideva, théologien du VIIe siècle, expose une doctrine depuis longtemps traditionnelle, nous ne saurions en douter. Dans quelle mesure il peut l'avoir perfectionnée, dans quelle mesure il faut lui faire gloire des pensées émues ou ingénieuses qui abondent dans son ouvrage, il est possible de le dire avec quelque précision. Mais ce n'est pas pour l'instant d'un intérêt urgent, car le lecteur se préoccupe peu de la gloire littéraire ou de la sainteté de notre auteur. Disons seulement que plusieurs de ses strophes, constituant un rituel complet : « confession des péchés, refuge en Bouddha, complaisance en Bouddha, application du mérite, don de soi-même, etc. », sont canoniques. — En lisant Çāntideva, nous apprenons à connaître le Bouddhisme du Grand Véhicule et la vie spirituelle qu'il enseigne[1].

Or ce n'est pas chose indifférente. Comment les adeptes de Çākyamuni, sans abandonner les prémisses nihilistiques et athées de leur dogmatique, ont réalisé ce tour de force d'y introduire la dévotion et la charité, c'est en vérité un problème de philosophie hindoue auquel je ne désespère pas d'intéresser des lecteurs qui ne font pas métier d'Indianisme[2]. Mais la question est plus haute. Dans les pages qui vont suivre, si on néglige quelques raffinements scolastiques, et des traits un peu trop hindous pour ne pas choquer par leur exotisme, j'espère qu'on appréciera l'élévation et la solidité du raisonnement et du sentiment : dans le fond, étroitement associées avec des vues ascétiques et métaphysiques, avec la sagesse « à la stoïcienne » du vieux Bouddhisme, les deux idées « qui renferment toute la loi et tous les prophètes » : la paternité des Bouddhas et la fraternité des créatures[3] ; une théologie qui avoisine la nôtre, avec des saints et la communion des saints, mais dans laquelle Dieu est remplacé par la loi auto-

1. Çāntideva a composé une somme des textes du Grand Véhicule relatifs aux « règles de vie » (au sens le plus large du mot) des candidats à la Bodhi. Cet ouvrage, le *Çikṣāsamuccaya*, édité par Cecil Bendall (Bibliotheca Buddhica) — qui en laisse une traduction inachevée, entreprise avec le concours du Dr Rouse — nous renseigne en détail sur les sources du *Bodhicaryāvatāra*. Malheureusement, il est presque impossible de fixer la date de ces sources.

2. Voir surtout le chapitre IX du présent ouvrage.

3. Voir, par exemple, VI, 119 et suiv.

matique de la rétribution des actes qui, en somme, n'est qu'une manière de se représenter la Justice Increéée [1]; une merveilleuse puissance d'illusion alimentée par un enthousiasme sobre et raisonneur, ce long espoir et cette vaste pensée de devenir un Bouddha souverain : mais on y verra moins d'orgueil que de force et de charité. Car si le futur Bouddha doit accomplir des tâches difficiles pendant les trois « périodes incalculables » de son noviciat, la plus difficile est de détruire l'amour de soi. Que les Arhats et les Hindous païens s'absorbent dans la contemplation béate du bout du nez ou d'un morceau du firmament aperçu à travers une lucarne ! puérils stratagèmes pour détruire la passion et l'ignorance ! La seule ressource est d'agir, de travailler sans relâche pour réjouir les Bouddhas et soulager les créatures.

Mais cette action n'est pas imprudente et désordonnée : il y a un code précis, une thérapeutique morale, ingénieuse et détaillée, d'une portée indiscutablement pratique et remarquablement équilibrée, surtout si l'on se souvient que les bouddhistes sont des Hindous. La « pratique du bodhisattva » est une école d'humilité, de ferveur et de bon sens : elle subordonne la méditation extatique à l'observation de la loi morale et à l'activité charitable ; elle ouvre des horizons illimités de sacrifice et de gloire, mais elle détermine les prières quotidiennes et descend jusqu'à la casuistique ; elle affermit le sol sous le pied du débutant ; elle est soucieuse de toutes les épines, de tous les faux pas.

Quelques mots sur cette traduction. Çāntideva, quoiqu'il s'en défende, a écrit une œuvre littéraire. Sans être du premier ordre, il a du style et de la composition. Mais il est superflu de dire qu'il ne compose ni n'écrit à notre manière. Tantôt sec, technique, laconique ; tantôt imagé et diffus, suivant qu'il expose une doctrine austère ou rencontre un lieu commun. Ce qui gêne surtout le lecteur occidental, c'est ce caractère, commun à toute la littérature versifiée de l'Inde, que la stance constitue l'unité de style. Rarement une stance complète la précédente ; c'est par superposition, plutôt que par complément, qu'elle ajoute quelque chose

1. Dans d'autres livres du Grand Véhicule, Amitābha fait tout à fait figure de « Dieu » et son paradis, « la Bienheureuse Terre », est, ou peu s'en faut, éternel.

à la pensée. D'où une manière hachée et fatigante. — Dans une traduction, cette insuffisance stylistique s'accuse outre mesure ; car, si on veut rester intelligible et fidèle, on doit largement utiliser le commentaire. C'est ce que j'ai fait, non sans hésitation, en mettant entre parenthèses tout ce qui provient de cette source. Mais Çāntideva déclare en propres termes que son ouvrage a été composé pour son propre usage : s'il l'a publié, c'est dans la pensée que « quelqu'un, fait comme lui, y pourrait trouver quelque utilité ». On lui fait grand tort en estropiant ses strophes, mais on ne le trahit qu'à demi. L'important est de le traduire et de le lire avec sympathie, pour rendre hommage à sa ferveur spirituelle, pour se réjouir qu'une lumière religieuse aussi pure et aussi vive ait pu briller à travers le fatras mythologique, dialectique et rituel du Bouddhisme.

CHAPITRE PREMIER

ÉLOGE DE LA PENSÉE DE BODHI[1]

1) Devant les Bouddhas, devant leurs fils [les Bodhisattvas], devant le corps de la Loi, je me prosterne avec un respect profond, et devant tous les amis spirituels[2] ; car je vais exposer le chemin de la vie religieuse des [bodhisat-

1. La pensée de Bodhi, *bodhicitta*, est la pensée de devenir Bouddha pour le salut des créatures.

2. Comme il convient, le livre débute par l'hommage au « triple joyau » ou aux « trois perles », c'est-à-dire, dans l'ancien Bouddhisme, le Bouddha (Çākyamuni), la Loi prêchée par lui (Dharma) et la Communauté de ses moines (Saṁgha). Ici, conformément aux doctrines du Grand Véhicule, nous avons 1. Les Bouddhas, désignés sous le titre de Sugatas, = « les bien partis » ou « les bien arrivés », c'est-à-dire « ceux qui sont sortis du monde du devenir pour entrer dans le nirvāṇa », ou bien « qui connaissent la vérité », « qui sont partis pour ne plus revenir, » « qui ont dépouillé toute incapacité du corps, de la voix ou de l'esprit. » Ces définitions ont pour but d'établir, à tous les points de vue, une différence essentielle entre les Bouddhas et tous les autres êtres. 2. Les fils des Bouddhas, c'est-à-dire α. les Bodhisattvas qui ont atteint un « stade », une « terre », fut-ce la première, dans la carrière de futur Bouddha (par opposition aux futurs Bouddhas, bodhisattvas, qui ne sont pas encore entrés dans la carrière, ou ne font qu'y débuter ; voir ci-dessous I 15-16 et II. 22.) ; β. tous les « dignes de vénération » c'est-à-dire « les maîtres de discipline ou de doctrine, etc. » Il faut entendre « tous les amis spirituels ». 3. Le « corps de la Loi », c'est-à-dire, ou bien l'ensemble de l'Écriture, ou bien le « corps de la Loi des Bouddhas », par opposition à leur corps visible sur cette terre, à leur corps béatifié dans le paradis. Ce corps est la sagesse incréée qui constitue l'essence de tous les Bouddhas ; et la Loi prêchée par les Bouddhas n'est que l'expression intellectuelle ou verbale de cette sagesse.

Le commentateur justifie l'ordre insolite de l'hommage : la Communauté précède la Loi parce que les Bodhisattvas possèdent la loi comme la possèdent les Bouddhas. (Voir II, 1.)

vas[1] fils des Bouddhas, — sans m'écarter de l'Écriture[2], mais en résumé[3].

2) Je n'ai rien à dire de nouveau, en effet, et je ne suis pas un artiste en composition littéraire : si j'ai fait ce livre, c'est seulement pour sanctifier mon propre cœur et sans avoir en vue l'utilité du prochain.

3) [Pour sanctifier mon propre cœur?] Car, tandis que je le médite[4], le courant de mes pensées purifiées se porte toujours plus puissant vers le bien[5]. — Mais mon livre n'aura-il pas quelque autre utilité, s'il arrive qu'un homme qui me ressemble vienne à le connaître?[6].

4) Combien difficile à obtenir cet état béni qui réunit toutes les conditions du bonheur temporel et de la délivrance[7]! Si l'homme n'en profite pas pour réfléchir au salut, c'en est fait pour bien longtemps de pareille rencontre.

5) De même qu'un éclair brille un instant dans l'obscurité de la nuit et des nuages, de même, par la grâce du Bouddha,

1. Le fidèle du *Grand Véhicule*, lequel a fait vœu de devenir Bouddha.

2. Ceci rassure le lecteur.

3. Ceci justifie l'entreprise de l'auteur.

4. « Tandis que j'écris ce livre », ou « tandis que je médite sur son objet ».

5. Première utilité du livre ; répond à cette objection : « Jamais on n'écrit un livre pour son propre avantage : la rédaction d'un traité ne modifie pas l'auteur qui possède d'abord les dispositions qui se traduisent dans le traité. »

6. Deuxième utilité du livre ; ceci en justifie la publication.

7. Naître comme homme pendant le règne de la Loi, doué de la vue, de l'ouïe, etc. = la réunion des circonstances favorables pour la pratique du bien, en général, et pour la pratique des vertus qui mènent à l'état de Bouddha. — Le terme bouddhique *kṣaṇasampad* est complexe : *sampad* signifie « bonheur, réunion, rencontre, bénédiction », *kṣaṇa* signifie 1. le plus bref moment de la durée, 2. bonheur, bénédiction. — Le texte porte : « cet état qui réalise les fins de l'homme » ; — ' bonheur ' = *abhyudaya*, naissances dans les mondes des hommes, dieux, etc. ' délivrance ' ou nirvāṇa = *niḥçreyasa* = ce qu'il y a de meilleur.

il arrive que la pensée des hommes se tourne un instant vers le bien [: adonnée au mal dès l'origine[1], comment pourrait-elle s'y fixer ?]

6) Aussi les mérites acquis sont-ils toujours impuissants à combattre la force irrésistible du péché effroyable. N'était la pensée de Bodhi, quelle vertu pourrait vaincre la force du péché ?

7) Pendant les nombreux millénaires [de leur carrière de bodhisattvas], les Rois-Bouddhas[2] ont médité : ils ont découvert cette pensée de Bodhi, véritablement salutaire, puisqu'elle fait parvenir sans peine au bonheur suprême [de la Bodhi] la foule innombrable des êtres[3].

8) Voulez-vous traverser les mille douleurs de l'existence[4], calmer les souffrances des créatures[5], goûter mille et mille bonheurs ? N'abandonnez jamais la pensée de Bodhi.

9) Le misérable que les passions enchaînent dans cette prison qui est l'existence, est aussitôt proclamé fils des Sugatas[6]; il devient vénérable au monde des hommes et des immortels[7], dès que la pensée de Bodhi prend naissance en lui.

10) Ce corps impur devient cette perle inappréciable qui est un corps de Bouddha[8] : prenez, prenez l'élixir qui

1. La transmigration des êtres n'a pas eu de commencement.

2. « Les rois des Munis ». Muni (sage, solitaire, etc.) = Bouddha ; mais ce mot désigne aussi les Disciples ou Arhats et les ' Bouddhas pour soi ' dont le Bouddha est le roi et le générateur.

3. Ou « puisqu'elle fait déborder la foule innombrable des êtres de félicités extrêmes et acquises sans peine. »

4. Ceci s'adresse aux adeptes du *Petit Véhicule*, Çrāvakas (Disciples) et Pratyekabuddhas (Bouddhas pour eux-mêmes) qui ne désirent que le salut personnel.

5. Ceci s'adresse aux adeptes du *Grand Véhicule*, les bodhisattvas.

6. Il a droit au titre de « bodhisattva », futur Bouddha. Sugata, voir p. 438, n. 2.

7. Ainsi sont appelés les dieux qui, d'ailleurs, sont mortels.

8. Le corps du Bouddha est orné des marques du grand homme. Les futurs Bouddhas possèdent ces marques soit « en puissance », « à

accomplit une si merveilleuse métamorphose [1] et qu'on appelle la pensée de Bodhi.

11) Cette perle de la pensée de Bodhi qu'ont éprouvée et reconnue très précieuse les très intelligents et uniques conducteurs de la caravane du monde, ô vous qui passez d'existence en existence [comme les marchands vont de marché en marché], prenez, prenez cette perle [2] !

12) Semblable au bananier [3], tout mérite s'anéantit en portant son fruit [4] ; mais, semblable à un arbre, la pensée de Bodhi fructifie en tout temps et sans s'épuiser ; elle est véritablement féconde.

13) Eût-il commis des péchés effroyables, l'homme les franchit sur-le-champ s'il prend recours dans la pensée de Bodhi [5]. Allez vers elle, créatures aveugles, comme les coupables cherchent la protection d'un héros [6] !

14) Elle consume à l'instant les grands péchés avec les ardeurs du feu cosmique [7]. — Lisez les éloges infinis qu'en

l'état de graine », soit dans un état de plus en plus parfait suivant que leur stade est plus élevé. Il faut un mérite égal à celui de tous les êtres ensemble pour donner à un seul pore la qualité de pore de la peau de Bouddha.

1. Le commentaire cite un sūtra relatif à l'élixir appelé *hāṭakaprabhāsa* qui change en or mille fois son poids de fer.

2. Ceci démontre l'utilité de la pensée de Bodhi au cours des transmigrations.

3. Musa sapientum = ‘ Plantain-tree ’.

4. C'est pour cela que les ‘ dieux ’ du Bouddhisme, après avoir « mangé » sous formes de jouissances célestes les fruits de leurs bonnes actions anciennes, retombent dans des destinées inférieures. — Les lois qui règlent la « maturité » (*vipāka*) des actes sont très complexes : les actions très bonnes ou très mauvaises ont, si on peut ainsi parler, le pas sur les autres.

5. Proposition formellement hérétique au point de vue du Bouddhisme ancien, et qui donne lieu, dans le *Grand Véhicule*, à des discussions intéressantes. En somme, elle n'est pas vraie à la lettre.

6. D'après le commentaire. Texte : « ... comme on évite les grands dangers par le recours à un héros. »

7. Le feu par lequel, à la fin d'une période cosmique (*kalpa*), l'univers retourne au chaos.

a fait le Bodhisattva, le protecteur Maitreya, dans ses réponses à Sudhana [1].

15) Il y a, en résumé [2], deux pensées de Bodhi : le vœu de Bodhi, la marche vers la Bodhi.

16) Telle la différence de celui qui veut partir et de celui qui est en route [3], telle la différence que les savants établissent entre les deux pensées de Bodhi.

17) Le simple vœu de Bodhi porte de grands fruits de bonheur temporel [4] [sans parler du salut] ; mais pour celui qui possède la pensée active de Bodhi, sa pensée se change en un fleuve ininterrompu de mérites.

18-19) Aussitôt qu'il a pris possession de cette pensée pour la délivrance de tous les êtres de cet univers, dans une âme qui ne peut plus revenir en arrière [5] ; aussitôt, malgré le sommeil et les fréquentes distractions, se gonflent jusqu'à l'empyrée les torrents ininterrompus de ses mérites.

20) Cette vertu de la pensée de Bodhi, le Tathāgata [6] lui-même l'a affirmée et expliquée dans le *Subāhuparipṛcchāsūtra* pour le salut des hommes qui veulent entrer dans le Véhicule inférieur [7].

1. Maitreya est le Bouddha qui doit succéder à Çākyamumi. — L'auteur désigne ici un livre connu.

2. C'est-à-dire sans tenir compte des distinctions de *gotra* et de *bhūmis*. On est de la famille (*gotra*) des Bodhisattvas quand on est destiné à faire vœu de Bodhi, c'est-à-dire à devenir un Bodhisattva ; viendra ensuite le vœu (*praṇidhi*) : on est alors un « débutant » *ādikarmika* ; puis la pratique du vœu, par laquelle on s'élève jusqu'à la onzième terre qui est celle des Bouddhas.

3. On distingue aussi celui qui ne fait que partir (*ādiprasthāna*) etc.

4. « Un grand fruit dans le *saṁsāra* » c'est-à-dire dans le monde du devenir, au cours des transmigrations.

5. Allusion à un problème qui a passionné toutes les écoles bouddhiques des deux Véhicules : le saint peut-il revenir en arrière ?

6. Voir p. 445, note 2.

7. Le texte porte : « des êtres dont l'*adhimukti* (résolution, application, aspiration, idéal) est inférieure ». Il s'agit des êtres dont la « vocation » (*gotra*) n'est pas fixée, et qui penchent à suivre le chemin des « Disciples » ou des « Bouddhas pour soi » comme menant plus vite à la délivrance, au lieu de faire vœu de devenir Bouddha.

21) La résolution d'apaiser [soit par des formules, soit par des remèdes], le mal de tête [1] [de quelques personnes], c'est une résolution infiniment méritoire.

22) Que dire de celui qui veut délivrer chacune des innombrables créatures d'une souffrance sans mesure, et la doter d'inappréciables qualités ?

23) Chez qui trouver, dans le passé ou dans l'avenir, semblable désir d'un tel bien ? chez quelle mère, chez quel père, chez quel dieu, chez quel solitaire, chez quel brahmane ?

24) Dans aucune créature, même intéressé, même en rêve, semblable souhait n'avait jamais surgi : plus inouï encore parfaitement désintéressé.

25) D'où nous vient le bodhisattva, perle unique, incomparable ? Les autres, même dans leur intérêt propre, ne désirent pas le bien d'autrui.

26) Cette perle de la pensée, la pensée de Bodhi, semence de la joie du monde, remède à la souffrance du monde, comment apprécier sa sainteté ?

27) Le simple désir du bien [du monde] [2] est plus méritoire que le culte du Bouddha. Que dire des efforts [du Bodhisattva] pour la félicité complète de toute créature ?

28-30) C'est à la souffrance que les hommes se précipitent pour s'évader de la souffrance, par désir de bonheur, ennemis d'eux-mêmes, perdant comme des fous leur bonheur ; ils sont avides de bonheur et constamment torturés. Celui qui les rassasiera de tous les bonheurs, apaisera leurs tourments, éclairera leur folie, où trouver semblable bonté, pareil ami, si grande sainteté ?

31) On loue ceux qui rendent le bien pour le bien : que dire du Bodhisattva qui donne spontanément ?

32) On loue celui qui offre à quelques personnes un ban-

1. Le texte porte : « détruire les maux (*çula*) de tête des créatures » ; le commentaire : « détruire le mal (*vyathā*) de tête de quelques personnes. » Voir Mahavastu, I, 104, 6.

2. C'est-à-dire le vœu de devenir Bouddha pour le bien du monde, fût-il dépouillé de pratique.

quet de charité ; on dit qu'il fait le bien : sa prodigalité ne dure qu'une heure, et les vivres médiocres qu'il fournit orgueilleusement soutiennent à peine les pauvres une demi-journée !

33) Que dire du Bodhisattva qui donne à la multitude des êtres et pendant un temps illimité, — jusqu'à la fin des temps [1], — l'accomplissement parfait de tous les désirs ?

34) Tel est le fils du Bouddha, maître du véritable banquet. Le Bouddha l'a déclaré : « Quiconque pèche dans son cœur contre lui reste en enfer autant de siècles que la pensée mauvaise a duré de secondes. »

35) Mais quand le cœur s'apaise et se complaît dans le Bodhisattva, c'est un mérite si grand qu'il détruit les anciens péchés. Et ne faut-il pas vraiment se faire violence pour offenser les Bodhisattvas ? N'est-ce pas tout naturellement qu'on les aime ?

36) Je rends hommage aux corps des Bodhisattvas dans lesquels s'est manifestée cette excellente perle de la bonne pensée : les offenser même porte bonheur [2]. Je prends refuge dans les Bodhisattvas, mines de félicité.

1. « Jusqu'à la destruction de l'espace et des êtres vivants, » ou bien : « jusqu'à la destruction de tous les êtres qui vivent dans tous les univers. » — Certains Bodhisattvas, Avalokita notamment, ont fait le vœu de ne pas entrer dans le *nirvāṇa* avant d'y avoir fait entrer tous les êtres.

2. De même le dieu Kṛsna sauve les hommes qui pensent à lui, fût-ce pour le blasphémer. Voir ci-dessous, III, 16. — Ailleurs : « De même qu'une mère aime davantage son fils quand il est malade, de même les Compatissants ont surtout pitié des pécheurs ».

CHAPITRE II

CONFESSION DES PÉCHÉS

NOTE PRÉLIMINAIRE

Ce chapitre, quel que soit son titre, comprend trois parties :

A. Culte (*pūjā*) ou adoration des Bouddhas, etc. Adoration des trois perles (1), offrande en général (2-7), offrande de soi-même (8), offrande du bain (10-11), du vêtement monastique (12), des ornements (13), des odeurs (14), des fleurs (15), des parfums (16), des aliments (16), des lampes (17), des palais célestes (18), des parasols (19). Culte de la bonne loi, etc. (21). Culte « suprême » (22). Offrande de louange (23), de prosternation et d'hommage (*praṇāma* et *vandana*).

B. Prise du refuge (*çaraṇagamana*) dans le Bouddha, etc. (26, 48-49).

C. Confession des péchés (27-66).

Culte, refuge et confession, — encore que les formules de Çāntideva soient animées de l'esprit du Grand Véhicule, — appartiennent au Bouddhisme ancien ; ils n'ont pour but que l'intérêt personnel du fidèle, et, ici, constituent seulement une préparation aux actes pieux expliqués dans le chapitre III.

1) Pour posséder cette perle qui est la pensée de Bodhi, moi, [candidat à cette pensée], j'adore en vérité [1] les Bouddhas [2], la bonne loi, perle sans tache, et les fils des Bouddhas [Avalokita, Mañjughoṣa, et tous les autres grands Bodhisattvas qui forment la communauté sainte].

2-6) Toutes les fleurs, les fruits, les herbes ; tous les joyaux transparents et charmants et toutes les eaux limpides

1. *samyak*, « correctement », « de telle façon qu'il n'y ait pas d'erreur », « avec une foi ardente ».

2. Dans le texte : « les Tathāgatas » — « Ceux qui connaissent la vérité » ; le terme le plus solennel pour désigner les Bouddhas.

de l'univers ; les montagnes de pierres précieuses, et aussi les retraites des forêts propices au recueillement, les lianes qui s'ornent et resplendissent de belles fleurs et les arbres que ploient leurs fruits excellents ; dans les mondes des dieux, les odeurs et les parfums, les arbres miraculeux, les arbres de pierres précieuses, les lacs ornés de lotus et enchantés par le chant très plaisant des cygnes ; les plantes sauvages, les plantes cultivées, tout ce qui est nécessaire au culte [1], toutes les offrandes que contient l'immensité de l'espace et qui n'appartiennent à personne ; je les prends en esprit, je les offre aux Rois-Bouddhas ainsi qu'à leurs fils. Qu'ils acceptent mon offrande, eux qui sont dignes d'offrandes choisies, ayant compassion de moi dans leur extrême miséricorde.

7) [Car] je suis un grand pauvre, étant sans mérite : je n'ai rien d'autre pour ma *pūjā* ! Qu'eux-mêmes, car c'est nécessaire, prennent toutes ces offrandes pour mon propre crédit : les Protecteurs ne pensent qu'au bien du prochain.

8) [Mais que dis-je ? J'ai quelque chose à offrir en effet : je renonce à moi-même et] je me donne aux Bouddhas [2] ainsi qu'à leurs fils, tout entier, sans réserve. Prenez possession de moi, Êtres sublimes, je me fais par dévotion [3] votre esclave.

9) Devenu votre chose, je n'ai plus rien à craindre ici-bas [4] ; je m'applique au bien du prochain [5], je dépouille mes anciens péchés, je ne pèche plus désormais.

10-11) Dans des maisons de bain parfumées dont les

1. *pūjā*. Culte rendu aux idoles, bain, encens, etc. Le texte porte : « tout ce qui peut orner ceux qui ont droit à la *pūjā*. »

2. Dans le texte, « les Jinas », « les vainqueurs » qui ont vaincu le démon Māra, la passion et la mort.

3. Ou par amour, *bhaktyā* ; et non pour avoir les droits de l'esclave à l'égard du maître (être nourri, etc.).

4. *bhave* = *saṁsāre* : « tant que je reste soumis à la transmigration. »

5. « Car je suis encore incapable de travailler à mon propre bien » [c'est-à-dire à devenir moi-même Bouddha].

piliers, brillants de gemmes, ravissent les yeux, aux baldaquins rayonnants et tissés de perles, pavées de cristal limpide et resplendissant, je prépare des milliers de cruches avec les nobles gemmes, pleines d'eau et de fleurs parfumées ; je fais le bain des Tathagatas au son des chants et des instruments.

12) Je frotte leur corps avec des étoffes parfumées, immaculées, incomparables. Et je leur donne des *cīvaras* [1] de choix excellement teints et parfumés.

13) Voici des vêtements divins, doux au toucher, lisses, de diverses couleurs : voici des ornements pour parer Samantabhadra, Ajita, Mañjughoṣa, Lokeçvara et les autres Bodhisattvas [2].

14) Avec les meilleurs parfums, dont la suavité se répand dans les trois mille mondes, j'oins le corps des Rois-Bouddhas : ces corps brillent comme l'or passé à la flamme, frotté à la pierre, lavé à l'acide.

15) Toutes les fleurs, parfumées et charmantes, celles de l'érythrine, du lotus bleu, du jasmin ; pour honorer les Rois-Bouddhas très dignes d'honneur, pour tresser des guirlandes artistiques !

16) Je les encense avec des nuages d'un encens gras, pénétrant, plaisant ; je leur offre l'offrande d'aliments, mets des deux classes [3] et boissons.

17) Je leur offre des lampes en gemmes qui forment des guirlandes dans des lotus d'or ; et sur les pavements enduits de parfums je répands à profusion de belles fleurs.

1. Cīvara, vêtement du moine bouddhique et des Bouddhas.

2. Les Bodhisattvas ou célestes futurs Bouddhas ne sont pas des moines ; ils portent des ornements, etc. (voir p. 448, n. 3). — Samantabhadra, l'universellement propice ; Ajita, l'invincible = Maitreya ; Mañjughoṣa, Voix plaisante = Mañjuçrī, dieu de la science ; Lokeçvara, souverain du monde = Avalokiteçvara, le Seigneur qui regarde, le grand dieu du Népal, du Tibet et de la Chine.

3. *bhojya* et *khādya*, aliments mous et humides (riz bouilli, etc.), aliments secs (gâteaux, etc.).

18) A ces Êtres qui sont tout affection, j'offre, ornés de colliers pendants de perles et de gemmes, d'innombrables palais aériens, lumineux, illuminant les points cardinaux, retentissant de délicieuses louanges.

19) Je présente aux grands Munis [1] de hauts parasols de gemmes, incrustés de perles, très beaux, et dont les manches élégants sont en or.

20) Puissent à partir de cet instant, charme du cœur, joie de toute créature, s'élever les nuages d'adoration [que j'offre aux Bouddhas], les nuages de musique, voix et instruments.

21) Que sur [tous les textes de] la bonne loi, perles [par la lumière et la bienfaisance], sur les *stūpas* [2] et sur les icones, tombent en pluie sans relâche fleurs, gemmes, [poudre de santal et vêtements].

22) Comme Mañjughoṣa et les autres [Bodhisattvas maîtres des dix terres [3]] adorent les Vainqueurs, de même, [avec les mêmes résolutions], moi aussi j'adore les Bouddhas tutélaires et la troupe de leurs fils [les Bodhisattvas].

23) Moi aussi je loue ces océans de vertus avec des louanges, fleuves de notes harmonieuses : que ce soit pour eux, tel que je l'imagine, un concert multiple de louanges.

24) Autant il y a d'atomes dans tous les « champs de Bouddha [4] » de l'univers, autant de fois je me prosterne devant tous les Bouddhas du passé, du présent et de l'avenir, devant la Loi, devant l'excellente Congrégation.

1. Voir p. 440, note 2.

2. Ou « Dagob » (Dhātugarbha, reliquaire) — monument dans lequel repose une relique du Bouddha ; quelquefois confondu avec les monuments commémoratifs (*caitya*).

3. Bodhisattvas « célestes », « qui sont parvenus au dixième et dernier stade », par opposition au bodhisattva ordinaire, au fidèle qui a fait vœu de Bodhi ou qui est en route.

4. Un *buddhakṣetra* est l'ensemble des mondes (1 000 000 000 de mondes) ayant chacun son soleil, ses dieux, son grand dieu Brahmā etc., auquel préside chacun des innombrables Bouddhas.

25) Je salue tous les *stūpas* [qu'ils contiennent ou non des reliques], tous les lieux qu'a sanctifiés le futur Bouddha [Çākyamuni au cours de ses naissances successives]. Je rends hommage aux maîtres vénérables et aux ascètes.

26) Je prends refuge dans le Bouddha, [j'observe sa loi] jusqu'à la possession de la suprême illumination ; je prends refuge dans la Loi et dans la troupe excellente des Bodhisattvas [1].

27) J'invoque les parfaits Bouddhas qui résident dans toutes les régions, les Bodhisattvas de grande miséricorde ; je me mets en leur présence et, prosterné, [je leur dis :]

28-29) Le péché [du corps, de la voix ou de la pensée] que j'ai stupidement commis ou fait commettre à autrui, que ce soit dans cette vie, que ce soit jadis durant l'éternité des transmigrations, le péché que j'ai approuvé [de la pensée ou de la voix], bourreau insensé de moi-même, ce péché je le confesse, brûlé par la brûlure du remords.

30) Toutes les offenses commises contre les trois perles [2] et contre [mes bienfaiteurs], père, mère et autres personnes dignes de respect, par action, parole ou pensée ;

31) Le péché funeste que j'ai commis, pécheur, entraîné par toutes sortes de passions, je le confesse sans réserve, ô Conducteurs !

33) [3] Comment lui échapper ? En toute hâte protégez-moi, de peur que la mort n'arrive trop vite avant que mon péché soit effacé.

34) La mort n'examine pas ce qu'on a fait et ce qu'on n'a pas fait : elle nous perd par la confiance ; l'homme bien portant ne peut s'y fier non plus que le malade ; c'est un coup de foudre inopiné.

1. Voir p. 438, note 2.

2. Contre le Bouddha, la Loi et la Congrégation.

3. La stance 32 de l'édition de Minayeff manque dans la version tibétaine. On peut la croire interpolée : « Comment lui échapper ? c'est ma continuelle inquiétude, ô conducteurs ! Que la mort ne me surprenne pas trop vite encore accablé du poids de mes péchés ».

35) C'est pour trouver l'agréable et pour éviter le pénible que j'ai péché si souvent : n'avais-je pas réfléchi qu'il me faudrait un jour tout abandonner, et partir ?

36) [1] Mes ennemis, mes amis, mon propre corps, tout [ce que je sens et connais], qu'en restera-t-il ? Rien.

37) Les objets des sens ne seront plus qu'un souvenir. Comme un rêve, toute chose disparaîtra, et à jamais.

38) Nombreux les amis et les ennemis qui ont défilé devant mes yeux : seul demeure, seul m'accompagne, terrible, le péché dont ils furent l'occasion.

39) Je n'ai pas compris que j'étais ici-bas un passant : j'ai péché, j'ai péché par égarement, par attachement, par aversion [2].

40) Nuit et jour, sans interruption, les ressources de la vie s'épuisent. Rien ne les renouvelle : je mourrai sans aucun doute.

41) Étendu sur mon lit ou frappé debout, en vain mes parents m'entoureront ; seul, je supporterai toutes les douleurs de la mort.

42) Saisi par les messagers de Yama, [dieu des morts [3], et conduit vers le lieu de mon supplice], où trouverai-je un parent, un ami ? Le mérite seul pourrait me sauver, mais cet ami, je l'ai négligé.

43) Attaché à la vie qui passe, oublieux du châtiment certain, enivré [par la jeunesse, la beauté, l'argent et le pouvoir], j'ai péché, ô Protecteurs, j'ai beaucoup péché.

44) Le condamné qu'on mène [au pilori] pour lui couper le pied ou la main, son corps se dessèche, la soif serre sa gorge, sa vue se trouble et s'altère.

1. Omis par le commentateur, mais non par le traducteur tibétain.

2. Les trois « racines » du péché sont l'affection, l'aversion et l'égarement.

3. Yama est le dieu des morts dans l'Inde ancienne, et c'est sous cet aspect que l'auteur l'envisage ici ; cependant le Bouddhisme en a fait le roi d'une classe particulière de damnés, les *pretas*, qui sont tenus comme très supérieurs non seulement aux damnés de l'enfer (*narakas*), mais encore aux animaux.

45-46) Que sera-ce quand les messagers du dieu des morts mettront la main sur moi, effroyables? Dévoré par la fièvre et l'épouvante, souillé de mes propres ordures, mes yeux terrifiés chercheront un protecteur aux quatre coins du ciel : « Quelle Bonté [spontanée] va me protéger contre cet effroyable danger? »

47) Le ciel est vide et sans secours : je retombe dans l'inconscience. Que ferai-je alors, que ferai-je dans ce lieu d'effroi [qu'est l'enfer]?

48-49) Aujourd'hui même je veux prendre refuge dans les puissants Protecteurs du monde, dans les Vainqueurs qui s'appliquent à garder les hommes, à détruire toute douleur; dans la Loi [, dans le nirvāṇa] qu'ils ont conquis, et qui supprime les dangers de l'existence [en détruisant les passions]; je prends refuge, et de tout cœur, dans la troupe des Bodhisattvas.

50) Ému de crainte, je me donne à Samantabhadra; je me donne aussi, spontanément, à Mañjughoṣa.

51) Avalokita, protecteur, pitié vivante, je l'invoque avec des cris de détresse et d'effroi; qu'il me protège, car je suis un pécheur!

52) Le noble Ākaçagarbha [1] et Kṣitigarbha [2] et tous les grands compatissants, je les invoque pour qu'ils me protègent.

53) Hommage à Vajrapāni [3]! Devant lui s'enfuient d'abord épouvantés tous les méchants, messagers du dieu des morts ou démons.

1. « Embryon de l'espace » ou, mieux, « qui a l'espace pour matrice ».

2. « Embryon de la terre »... — Deux personnalités obscures dont on sait qu'elles sont très miséricordieuses et que la gloire d'autres Bodhisattvas les ont effacées.

3. « Celui qui a la foudre en main », un ancien dieu ou démon converti au Bouddhisme, acolite de Çākyamuni, dont le caractère démoniaque n'a pas disparu, mais qui devint un des plus grands dieux du panthéon postérieur.

54) J'ai violé votre parole : mais je vois ce qu'il m'en coûte et j'ai peur. Je prends refuge en vous : ne tardez pas et sauvez-moi du danger.

55) Quand on redoute une maladie légère, on ne va pas désobéir au médecin. Encore moins quand on est attaqué par les quatre cent quatre maladies.

56) Or il est des maladies dont une seule peut emporter tous les hommes du Jambudvīpa [1], et qui sont sans remède humain.

57) Pour ces maladies, il est un médecin omniscient, habile à guérir toutes les souffrances [du corps et de l'âme] : ce médecin, je méprise sa parole. — N'est-ce pas le comble de la folie?

58) Au bord d'un précipice, je ne m'aventure qu'avec une extrême attention : et j'irai côtoyer sans méfiance l'abîme sans fond et sans issue [des enfers] ?

59) Ce n'est pas aujourd'hui que viendra la mort? — Est-ce une raison pour être en repos? Elle viendra sans doute l'heure où c'en sera fait de moi.

60) Qui me dira : « Ne crains pas », ou quelle issue pour m'échapper? — A coup sûr, je mourrai : reste calme, ô mon âme, si tu peux!

61-62) Tu n'as rien retiré de toutes tes sensations, abolies aujourd'hui ; tu t'y es absorbée, tu as violé la parole des maîtres, et tu vas quitter ce monde des vivants, tes parents et tes amis. Tu t'en iras, toute seule, je ne sais où. A quoi t'ont servi les amours et les haines?

63) [Mortel et pécheur], il convient que je pense nuit et jour à une seule chose : « Du péché procède nécessairement la souffrance; comment échapper au péché? »

64-65) Le péché que ma sottise et mon égarement ont accumulé, péché contre la loi naturelle, péché contre les lois de la Confrérie, sans réserve je le confesse en présence

1. Nom de l'Inde; un des quatre continents de notre univers.

des Protecteurs, humblement prosterné dans mon effroi, humblement prosterné.

66) Je ne le cache pas : vous le voyez comme il est ; et je m'engage, ô mes Protecteurs, à ne plus le commettre (volontairement).

CHAPITRE III

PRISE DE LA PENSÉE DE BODHI

NOTE PRÉLIMINAIRE.

L'auteur expose successivement :

1° la complaisance dans le bien, *anumodanā* (1-3) ;

2° la prière (*adhyeṣaṇā*) aux Bouddhas pour qu'ils prêchent la loi (4) ;

3° la prière (*yācanā*) aux Bouddhas pour qu'ils retardent leur nirvāṇa (5) ;

4° l'application du mérite (*pariṇāmanā*) au bien des créatures (6-9) ;

5° l'abandon de soi-même (*ātmabhāvādiparityāga*) aux créatures (10-21) ;

6° le vœu de devenir Bouddha, ou « production de la pensée de Bodhi » (*bodhicittotpāda*) ; le vœu d'observer les règles des futurs Bouddhas (22-23).

La fin du chapitre (24-33), un cantique d'allégresse du futur Bouddha.

1) [1] Je me complais avec joie dans les bonnes actions de tous les êtres ; par elles, ils se reposent des mauvaises destinées. Puissent ces malheureux être heureux !

2) Je me complais dans la délivrance qu'ont obtenue [certaines] créatures, [Disciples et « Bouddhas pour eux-

1. 1-3. Complaisance dans le bien α) « naturel » ou mondain, (*laukika*) accompli par les êtres vulgaires — et qui a pour vertu d'interrompre, ne fût-ce que pour un temps, les mauvaises naissances ; β) « surnaturel » *lokottara*, accompli soit par les Disciples, qui ne cherchent que la délivrance, soit par les Bouddhas ou Bodhisattvas (*Tāyins*).

mêmes[1] » ; je me complais dans la qualité de Bodhisattva et de Bouddha qui appartient aux éternels Protecteurs du monde[2].

3) Je me complais dans les grands observateurs de la loi[3], dans les Bodhisattvas], océans insondables de pensée, véhicules du bonheur universel, réceptacles de salut pour toute créature.

4)[4] Je prie, prosterné, les parfaits Bouddhas de toutes les régions : qu'ils allument la lampe de la loi pour les ignorants qui tombent dans le précipice du malheur.

5)[5] Je supplie, prosterné, les Vainqueurs qui désirent le nirvāṇa : qu'ils demeurent pendant des millénaires sans fin, de peur que le monde soit aveugle.

6-9) Par le mérite de toutes ces bonnes œuvres[6], je souhaite d'apaiser toute douleur de toute créature ; d'être le remède, le médecin, le serviteur des malades, — tant qu'il y aura des maladies ; d'éteindre par des pluies de nourriture et de boisson le feu de la faim et de la soif ; d'être moi-même, — pendant la famine de la fin du monde[7], — boisson et nourri-

1. Les « Bouddhas pour eux-mêmes » ou « par eux-mêmes » (*pratyekabuddhas*) diffèrent des Disciples en ceci qu'ils apparaissent à une époque où la bonne loi a disparu de ce monde ; ils conquièrent l'illumination grâce à l'enseignement qu'ils ont entendu au cours d'anciennes existences. Il diffèrent des « parfaits bouddhas », en ceci qu'ils se préoccupent uniquement de leur salut et ne prêchent pas la vérité qu'ils ont découverte.

2. « *Tāyin* » = « celui qui enseigne le chemin découvert par lui-même » ou bien « celui qui demeure jusqu'à la fin du *saṃsāra* sans entrer dans le *nirvāṇa* » — Voir ci-dessous. V. 9.

3. *Çāsin*, qui s'appliquent aux moyens qui procurent l'état de Bouddha.

4. Prière pour obtenir la prédication de la loi.

5. Supplication pour retarder le nirvāṇa.

6. Adoration, prise du refuge, confession, complaisance, prière et supplication.

7. Avant la vraie fin du monde, c'est-à-dire le retour momentané de l'univers dans le chaos, il y a vingt périodes durant lesquelles la durée de la vie humaine est réduite à dix ans, et qui sont caractérisées soit par la guerre, soit par la maladie, soit par la famine.

ture; je souhaite d'être aux pauvres un inépuisable trésor, un serviteur qui fournisse tout ce qui leur manque.

10) Ma vie dans toutes mes renaissances, tous mes biens, tout mon mérite acquis, présent ou à venir, je l'abandonne, sans retour sur moi-même, pour réaliser le salut de toute créature.

11) La délivrance, n'est-ce pas tout abandonner? Et mon âme souhaite la délivrance. S'il faut tout abandonner, mieux vaut tout donner aux créatures.

12-13) Je me remets au bon plaisir de tous les vivants : ils peuvent me frapper, m'outrager, me couvrir de poussière, jouer avec mon corps, faire de moi une risée et une moquerie. Je leur ai donné mon corps et tout cela m'est égal.

14) Qu'ils me fassent faire tout ce qui peut leur procurer du plaisir [1] ; mais qu'aucune peine ne résulte pour eux, — pour personne, — de leurs rapports avec moi.

15) Que leur colère même et leur mécontentement contre moi soient une cause de la réalisation de leur double fin [2].

16) Les uns me calomnient, les autres me font du mal, d'autres me raillent, d'autres [sont indifférents ou bienveillants] : que tous obtiennent l'illumination.

17-18) Je veux être un protecteur pour ceux qui n'en ont point ; un guide pour les voyageurs ; pour ceux qui désirent l'autre rive, un bateau, une digue ou un pont ; une lampe pour ceux qui sont dans les ténèbres ; un lit pour ceux qui veulent se coucher ; un esclave pour ceux qui ont besoin d'un esclave.

19) Je veux être pour toute créature une pierre magique, une cruche miraculeuse, une formule souveraine, une herbe de guérison, un arbre à souhaits, une vache d'abondance.

20) De même que les éléments, terre, [eau, feu et vent] sont de toutes manières, [et sans égoïsme], au service des

1. Dans ce monde ou dans l'autre.
2. A savoir : 1) existences paradisiaques ; 2) délivrance ou nirvāṇa.

innombrables créatures qui habitent l'immensité du monde,

21) ainsi puissé-je, et de toute manière, dans l'immensité du monde, contribuer à la vie de tout ce qui est, — aussi longtemps que toute créature n'est pas délivrée.

22) Dans les mêmes dispositions où se trouvaient les anciens Bouddhas pour prendre la pensée de Bodhi ; de même qu'ils se sont fixés dans les observances des bodhisattvas, pratiquant dans l'ordre les [vertus parfaites] ;

23) dans ces mêmes dispositions, je conçois la pensée de Bodhi pour le salut du monde ; de même, je pratiquerai dans l'ordre les observances.

24) Et quand le sage [1], avec amour, a pris pieusement [2] possession de la pensée de Bodhi, il exalte cette pensée pour en assurer dans l'avenir la croissance, [sauvegarde, pureté, développement] [3] :

25) Aujourd'hui ma naissance est féconde, et je profite de ma qualité d'homme ; aujourd'hui je suis né dans la famille du Bouddha : je suis maintenant fils du Bouddha.

26) Et désormais je dois accomplir le devoir où ma famille est accoutumée : je ne veux pas être une tache dans cette famille immaculée.

27-31) Comme un aveugle trouve une perle dans un tas d'ordures, je ne sais par quel miracle la pensée de Bodhi est née en moi : élixir qui soustrait les créatures à la mort universelle ; trésor inépuisable qui enrichit la pauvreté universelle ; remède suprême contre l'universelle maladie ; arbre qui repose les créatures fatiguées d'errer dans les chemins de l'existence ; pont ouvert à tous les voyageurs pour traverser les mauvaises destinées. Elle se lève la lune de la [bonne] pensée pour calmer dans tout

1. *matimān*, = *bodhisattva*.

2. *prasādatah*, c'est-à-dire joyeusement, sans d'orgueil, spontanément.

3. *puṣṭi* = *viçuddhi*, *rakṣaṇa*, *vṛddhi*. — *pṛṣṭha* (mjug) s'oppose aux préparatifs (prayoga = sbyor-ba) et à l'acte lui-même (dṅos-gzhi).

l'univers la chaleur des passions ; [ou bien] c'est un soleil qui chasse de l'univers les ténèbres de l'ignorance ; un beurre nouveau produit par le barattement du lait de la bonne loi.

32) Le banquet de bonheur est préparé : elle y est conviée, — car tous ceux qui viendront de n'importe où seront rassasiés, — la caravane des voyageurs errant par les existences et affamés de bonheur.

33) Je convie aujourd'hui l'univers entier à la possession de la Bodhi ; en attendant, aux félicités des existences. Je prends à témoin tous les éternels [Protecteurs] ; que les dieux et les Asuras [1] se réjouissent !

1. Les Asuras sont les ennemis des Devas dans la mythologie hindoue ; tous les bouddhistes ne s'accordent pas à les regarder comme formant une classe spéciale.

CHAPITRE IV

ABSENCE DE DISTRACTION DANS LA PENSÉE DE BODHI

NOTE PRÉLIMINAIRE

Le fidèle a fait vœu de devenir Bouddha pour le salut du monde. Dans ce chapitre, on nous apprend combien il est urgent qu'il s'applique sur-le-champ à pratiquer les bonnes œuvres, à réaliser son vœu.

1-12. Responsabilité du futur Bouddha, en qui reposent les espérances de toute créature.

13-26. Combien cette vie est précieuse, combien il importe d'en profiter.

27-48. Les passions, ennemis acharnés et à la vie dure, résident dans l'esprit; rien n'est plus urgent ni plus difficile, et, dans un certain sens, plus facile que de les détruire [1].

1) De la sorte, le fils des Vainqueurs a pris, d'une prise ferme, la pensée de Bodhi : désormais, sans défaillance, il s'efforce de ne pas violer les règles [des bodhisattvas].

2) Une action entreprise en hâte et sans convenable examen, — y eût-il promesse, — on verra s'il faut la faire ou ne pas la faire.

3) Mais cette [règle des bodhisattvas], examinée par les Bouddhas [2], par leurs fils de grande science, [Maitreyanātha et les autres Bodhisattvas], — par moi-même enfin, dans la mesure de mes forces, — pourquoi tarder à m'y soumettre?

1. Le commentaire des stances 1-45 n'existe plus, semble-t-il, que dans la version tibétaine.

2. Dans la *Subāhuparipṛcchā*, etc.

4) J'ai fait un vœu, et quel vœu ! [1] Si je ne l'accomplis pas, je trompe toutes les créatures [qui comptent sur moi] : quelle destinée me préparé-je ?

5) Car il est dit [dans les Livres saints [2]] : « Donner en pensée si petite chose que ce soit, ne pas la donner en effet : on devient un *preta* [3] [et, s'il y a eu promesse, on est damné] ».

6) Que dire de celui qui promet dans son cœur et à haute voix le bonheur suprême aux créatures ? qui ne trompe-t-il pas ? quelle sera sa destinée ?

7) — Il voit « Celui qui sait tout », cette marche incompréhensible de l'acte : il fait parvenir à la délivrance les hommes mêmes qui abandonnent la pensée de Bodhi [4].

8) — Et c'est pourquoi toute défaillance du bodhisattva est très grave : par sa défaillance, le salut de toute créature périclite [5].

9) Et pour les autres, pour ceux qui mettent obstacle, ne fût-ce qu'un instant, au mérite du bodhisattva, il n'est pas de terme à leurs mauvaises destinées, car ils détruisent le salut des créatures.

10) On se perd quand on compromet le salut d'une seule créature : que dire du mal fait à tous les vivants qui habitent l'immensité de l'étendue ?

1. Le vœu d'acquérir la Bodhi pour le salut des créatures.

2. Sāgaramatisūtra, Saddharmasmṛtyupasthāna, Dharmasaṁgīti. — Textes cités Çikṣāmuccaya, p. 12.

3. *Pretas*, « les morts », classe spéciale de damnés qui souffrent de la faim et de la soif, punition de l'avarice.

4. D'après le Commentaire, cette stance répond à une objection : les adeptes du Petit Véhicule, qui ne font pas vœu de suprême Bodhi (Buddha-bodhi = illumination d'un Bouddha) pour le salut du prochain, et ne prétendent qu'à la *Çrāvakabodhi*, au salut personnel, peuvent être sauvés. Bien plus, l'Omniscient sauve les bodhisattvas défaillants. Comment est-ce possible ? — C'est un mystère de la charité et du pouvoir des Bouddhas.

5. Le bodhisattva est appelé à devenir un Bouddha, un Omniscient, et à travailler alors avec une souveraine efficace au salut des créatures.

11) Et, de la sorte, ballotté dans les existences, [tiré en arrière] par le poids des fautes, [tiré en avant] par la force de la pensée de Bodhi [qu'il a conçue], [le bodhisattva] s'attarde à la conquête de la sainteté [1].

12) Aussi dois-je faire scrupuleusement ce que j'ai promis de faire. Aujourd'hui même, il faut travailler ; sinon, je tomberai de plus en plus bas [2].

13) [Aujourd'hui même :] innombrables sont passés les Bouddhas cherchant toute créature [pour la guérir] : par ma faute, leurs remèdes me sont demeurés inapplicables [3].

14) Et si, aujourd'hui encore, je me conduis comme j'ai fait trop souvent [4] : je vais [certainement] aux mauvaises destinées, à la maladie, à la mort, aux mutilations [5], aux lacérations [6].

15-16 a) Et quand obtiendrai-je ce qui est si difficile à obtenir, la rencontre d'un Tathāgata, la foi, l'état d'homme, l'aptitude à pratiquer le bien [par l'intégrité des organes], et un jour, [une période] de santé, avec ce qu'il faut pour vivre et à l'abri des misères [7] ?

1. Littéralement « dans la conquête des *bhūmis* » ou « de la première *bhûmi* ». Quiconque a fait vœu de Bodhi a droit au titre de « bodhisattva », « futur Bouddha », quand bien même il négligerait ses obligations nouvelles, et commettrait des péchés qui l'entraînent dans les enfers. Par une longue pratique des vertus, il entre dans une « terre », dans un « stade » de la carrière de bodhisattva ; et dès lors il est, à proprement parler, un « saint ». Voir Avant-propos, § 2, I, 1, note et 16.

2. D'après la version tibétaine : *og-nas og-tu hgro-bar hgyur*. Mais le texte sanscrit se prête assez mal à cette traduction : *talenāsmi talam gatah*.

3. Je ne pouvais être guéri. — En vain j'aurai confiance dans le grand nombre des Bouddhas : ils viennent, médecins suprêmes, mais ne peuvent guérir que les privilégiés, les hommes et non les animaux, etc. ; or mes péchés vont me priver de la destinée humaine dont je profite actuellement.

4. Chaque fois que j'ai eu l'occasion de me sauver, étant homme, entendant prêcher la loi, etc.

5. Dans l'enfer Kālasūtra (*J. P. T. S.*, 1886, p. 20).

6. Dans les enfers Tāpana et Pratāpana.

7. Voleurs, serpents, bêtes féroces, mouches et scorpions.

16 b) La vie est courte et décevante, le corps nous est prêté [pour un instant] [1].

17) Certes, à me conduire comme je fais, je ne renaîtrai pas dans l'humanité : hors de l'humanité, c'est le péché qui m'attend, jamais le bien [2].

18) Comment, capable aujourd'hui du bien, je ne fais pas le bien ! Comment le ferai-je, égaré ou aveuglé au milieu des tortures infernales ou dans la bestialité [3] ?

19) Je ne fais pas le bien et j'accumule le mal : pour des millions de millénaires, le nom même de « bonne destinée » [4] a péri pour moi.

20) C'est pourquoi Bhagavat a proclamé l'humanité très difficile à obtenir ; — de même qu'il est difficile à une tortue aveugle de rencontrer un joug [ballotté par les vents] au milieu du Grand Océan, et de passer le cou dans son orifice [5].

21) [La raison en est manifeste :] le coupable reste toute une période cosmique dans l'Avīci, [le plus terrible des enfers], pour un péché qui ne dure qu'un instant [6]. Si les péchés sont accumulés depuis le commencement des temps, parler de « bonne destinée », c'est une plaisanterie.

22) Si du moins on était délivré [du péché et de ses suites

1. Donc ne pensons pas pouvoir travailler plus tard, dans cette même vie.

2. Donc ne comptons pas sur les vies à venir pour réparer notre présente inertie.

3. Littéralement « dans les tortures des mauvaises destinées » damné, animal, mort affamé. — *sammoha* se dit de l'évanouissement et de l'inaptitude à distinguer l'utile et le nuisible.

4. *Sugati*, bonne destinée, l'humanité parfaite, l'état où l'on est délivré des huit empêchements au salut (cécité, etc., absence des Bouddhas, etc. Voir I, 4).

5. Comparaison fréquente, voir, par exemple, Majjhima, nº 129, Atthasālinī, p. 60, la Lettre amicale, 59 (*J. P. T. S.*, 1886, p. 18).

6. Une période cosmique : il s'agit de l'*antarākalpa*, dit le commentateur. Un péché qui ne dure qu'un instant, soit qu'on considère l'acte lui-même (*dṅos-po gzhi*) sans tenir compte des antécédents (*sbyor-ba*), soit qu'on parle ainsi par métaphore, comme on dit « en un clin d'œil ».

douloureuses], quand on a « mangé » les fruits du péché ! Mais, pendant qu'il souffre pour ses péchés anciens, le damné engendre de nouveaux péchés.

23) Posséder cette bénédiction [qu'on appelle une vie humaine] et ne pas m'appliquer au bien : est-il plus grande duperie ou plus grande stupidité ?

24) Si, sachant ce que je sais, je suis assez stupide que de rester inactif [1], quelles longues tristesses quand les messagers du dieu des morts viendront à nouveau me pourchasser !

25) Comme ce corps sera longuement brûlé par l'insupportable feu de l'enfer ! Comme le feu du remords brûlera longuement cette pensée qui ne s'est pas soumise aux règles !

26) Par je ne sais quel miracle, j'ai obtenu cette terre du salut [2] si difficile à obtenir : et, en pleine conscience, je me laisse reconduire dans les mêmes enfers !

27) Je ne sais vraiment qu'en penser [3] : comme un homme possédé par des formules magiques, je ne sais qui me rend fou, je ne sais qui me possède.

28) [Les passions, direz-vous ? mais] ces ennemis, au premier rang la convoitise et la haine [4], n'ont ni pieds, ni mains [5], ni courage, ni intelligence ! Comment m'ont-elles réduit en esclavage ?

29) C'est qu'elles résident dans ma pensée et me font la guerre sans que j'y prenne garde. — Et je ne m'irrite pas contre elles, tolérance déplacée et honteuse !

1. *sīdāmi*, paresse, découragement, absence d'effort pour le bien.

2. = cet état d'humanité parfaite... Voir III, 15 et I, 4.

3. *Atra me cetanā nāsti* = *bdag-la hdir sems med-du zad*. — Commentaire *don-hdi-la bdag-gi sems-kyis hphrigs-pa med-pao* = sur ce sujet ma pensée n'a pas de soupçon (en supposant *hphrigs* [non donné par les Lexx.] = *hphrig* = soupçon, sens donné par Jäschke et les Lexx.

4. Les autres sont l'orgueil, l'attachement, les vues hérétiques, etc.

5. Ni tête, etc., ajoute le Commentaire;

30) [1] Tous les dieux avec les hommes se feraient mes ennemis qu'ils ne pourraient me traîner au feu de l'Avīci.

31) Et dans ce feu, où le mont Meru lui-même [2] serait consumé jusqu'aux cendres, ces puissants ennemis qui sont les passions me précipitent en un instant.

32) [Puissantes], elles sont aussi éternelles : si longtemps que vivent mes autres ennemis, leur vie est autrement longue !

33) [Elles sont aussi intraitables :] on se concilie ses ennemis même, en les traitant comme il convient. Mais quand on traite bien les passions, elles n'en sont que plus pernicieuses.

34) Elles sont, en un mot, des ennemis acharnés et à la vie dure ; elles sont la source unique de l'océan des misères ; elles habitent dans mon propre cœur : et je goûterais, en sécurité, les joies de la vie ?

35) Gardiennes de la prison des naissances, exécutrices aussi des hautes œuvres dans les enfers [3], tant que les passions résident dans mon esprit comme dans une maison, dans mon désir comme dans une cage, quel bonheur puis-je espérer ?

36 a) Jusqu'au jour où je les verrai anéanties, je n'abandonne pas mes armes, l'attention et l'effort [4].

36 b-37) Comment ! nous voyons que les hommes orgueilleux, pour venger quelque injure, attachent leur colère à l'insulteur et ne dorment pas avant de l'avoir tué : les voici au front de la bataille, ardents à tuer des misérables que la nature, hélas, a déjà condamnés à mort ; ils comptent

1. Cette stance manque dans la version tibétaine.

2. Grande montagne cosmique, autour de laquelle tourne le soleil et sont distribués les quatre continents de chaque petit univers.

3. Elles empêchent les créatures de sortir du cercle, et elles les torturent dans les enfers ; au contraire, la pensée de Bodhi assure le « bonheur temporel » (*abhyudaya*) et la délivrance (*nihçreyasa*).

4. Littéralement : je n'abandonne pas le joug.

pour rien la morsure douloureuse des flèches ou des javelots ; ils ne détournent pas la tête qu'ils n'aient achevé ;

38) et moi qui me suis levé pour combattre des ennemis nés, auteurs perpétuels de toute souffrance, comment et sous quelles souffrances irai-je m'abandonner et plier les genoux [1]?

39) Les soldats se font gloire des blessures pourtant inutiles [2] qu'ils ont reçues à l'ennemi ; et, travaillant à un si grand œuvre [3], je serais abattu par les souffrances ?

40) Seulement préoccupés d'assurer leur subsistance, les pêcheurs, les Caṇḍālas [4], les laboureurs supportent le froid, la chaleur... Que ne supportent-ils pas ? Et, pour le salut du monde, je ne pourrais en faire autant ?

41-42) [Hélas], esclave moi-même des passions, quand je m'engageais à délivrer de leur joug toutes les créatures que contient l'étendue vers les dix points cardinaux, j'ignorais ma mesure, je parlais comme un insensé : [pour délivrer les autres, ne faut-il pas que je sois délivré moi-même ?] Donc, désormais et sans retour, je combats les passions.

43) Oh ! je m'attacherai aux passions ! Ceint de colère et de ressentiment, je les frapperai ! Je ne garde qu'une passion : celle de détruire les passions !

44) On peut, si l'on veut, répandre mes entrailles et faire tomber ma tête : mais je prétends ne jamais tomber au pouvoir des passions, mes ennemis [5].

45) Qu'un ennemi, un ennemi ordinaire soit expulsé : il se retire dans quelque lieu, il reprend des forces, il revient

1. *dainya* — *sgyid-lug-pa*, que je traduis étymologiquement.

2. Blessures qui ne servent ni à l'autre monde, ni au salut.

3. Le salut de toute créature.

4. C'est-à-dire les « sans-caste ». D'après le Commentaire, = les voleurs, etc. (rtag-tu las-ma-yin-pa dga-ba).

5. Cet orgueil de ne pas être dominé par les passions s'appelle le *kleçamāna*. Voir chapitre VII, st. 53 et suiv.

à l'attaque : mais il n'en est pas de même de l'ennemi qui s'appelle passion [1].

46) Où ira-t-il, cet hôte de mon cœur, quand je l'aurai chassé ? Où se tiendra-t-il pour travailler à ma perte ? — La cause unique de mon esclavage, c'est l'absence d'effort, c'est l'imbécillité de l'esprit : les passions, les misérables passions, ne peuvent être détruites [2] que par la vue de la vérité.

47) Les passions ne résident pas dans les objets des sens, ni dans les organes, ni entre les objets et les organes, ni nulle part ailleurs [3] : où résident-elles ? Et cependant elles troublent tout cet univers ! — Les passions ne sont qu'une illusion de l'esprit : dépouille-toi donc, ô mon âme, de toute terreur ; fais effort vers la vérité [4], et ne va pas, — sans motif, — te tourmenter toi-même dans les enfers [5].

48) Je fixe tout ceci dans mon esprit, et je fais effort pour observer les règles [du bodhisattva] comme [le Bouddha] les a enseignées : le remède peut guérir le malade, mais à mépriser l'ordre du médecin [6], comment recouvrer la santé ?

1. Cette stance répond à l'objection : « cette guerre ne devra-t-elle pas être recommencée sans fin ? »

2. *sādhya* = *praheya* = spaṅ = rejetées à tout jamais.

3. Au point de vue de la vérité vraie, ni les sens ni les objets n'existent.

4. *Prajñā*, connaissance ou science de la vérité vraie, voir Chap. IX.

5. Les enfers n'existent pas plus, — et existent de la même manière, — que les passions. On croit voir un objet agréable, on croit le désirer, on croit commettre le péché, on croit souffrir en enfer. La connaissance de la vérité vraie, c'est-à-dire de l'universel néant, détruit ces idées fausses.

6. Le Bouddha est très fréquemment considéré comme le Grand Médecin ; voir, dans le présent ouvrage, II. 55, V. 109, VII. 23.

CHAPITRE V

SURVEILLANCE OU VERTU DE MORALITÉ

NOTE PRÉLIMINAIRE

La première des vertus que le bodhisattva doive pratiquer est la « vertu parfaite » du don (*dānapāramitā*) ou de la charité. C'est cette vertu, en puissance ou en acte, qui constitue à vrai dire le futur Bouddha. Çāntideva ne lui consacre pas un chapitre spécial, car la « prise de la pensée de Bodhi » est l'acte charitable par excellence.

Il traite, dans ce chapitre, de la deuxième « vertu parfaite », c'est-à-dire de la moralité (*çīla*) ou observation des règles (*çikṣā*), qui se trouve subordonnée à la charité. C'est pour les autres, en effet, que le fidèle désire la qualité de Bouddha ; c'est pour les autres, encore plus que pour lui-même, qu'il évite le péché. En d'autres termes, pour faire du bien au prochain, pour « garder » autrui, il faut se « garder » soi-même (*ātmarakṣā*), en évitant tout péché ou action nuisible (*anarthavivarjana*). On y arrive par la *smṛti*, ou « mémoire » de la loi du Bouddha, et par le *samprajanya* ou « surveillance » constante du corps et de la pensée. Aussi longtemps qu'on n'y est pas arrivé, la charité ou « désir du salut de toute créature », reste complètement stérile, ou peu s'en faut.

L'exposé de notre auteur n'est pas parfaitement didactique : il s'occupe peu des grandes lois de la moralité, abstention du meurtre, etc.; il fait un choix quelque peu arbitraire parmi les règles des livres de discipline (*vinaya*, *prātimokṣa*) qui sont surtout applicables aux bodhisattvas « entrés en religion », par opposition aux bodhisattvas laïcs (93). Mais il dégage les grands principes de la vie spirituelle : maîtrise de soi-même qui permet d'éviter le péché et de faire le bien ; hiérarchie des vertus (83) ; prières quotidiennes qui résument toute la « carrière » (98). On notera

quelques observations précieuses sur les relations des deux Véhicules (89), et la réserve que l'auteur professe à l'égard des formules magiques (90).

Il faut garder la pensée (1-2), car tout mal vient de la pensée non gardée (3-8), et toute vertu, charité, etc., n'est que pensée (9-17). — Nécessité de la « mémoire » et de la « surveillance »; comment on arrive à les posséder, à les sauvegarder (18-58). — Ce que c'est que le corps (59-70). — Quelques règles de conduite : amabilité, modestie, silence, absence de jalousie, vertus de la « voix », amour du prochain, énergie, pratique des vertus parfaites [le caractère inférieur, mais l'excellence de la charité, 83-84], aumône, modération dans la charité (87) ; respect de la loi, l'enseignement du Grand et du Petit-Véhicule (89-90); bienséance, etc. (97). — Résumé des règles : les trois « éléments » de la pratique du bodhisattva (98). — Zèle altruiste du futur Bouddha (99-101). — Les amis spirituels (102). — Sources littéraires sur la règle des bodhisattvas (103-107). — Définition de la surveillance et conclusion (108-109).

1) Le bodhisattva qui veut garder la règle doit garder la pensée de toutes ses forces : il ne peut garder la règle, s'il ne garde la pensée mobile.

2) Libres d'entraves, les éléphants en rut font moins de mal ici-bas que, dans les enfers [1], ce monstre furieux qu'est la pensée déchaînée.

3) L'éléphant de la pensée une fois enveloppé dans les liens de la mémoire [2], tout danger a disparu, tout bien est présent [3].

4) [4] Mais il y a des tigres, des lions, des éléphants, des

1. Littéralement : dans l'Avīci et dans les autres [enfers].

2. La mémoire est le souvenir de la Bonne Loi, préceptes, dogmes, etc. Voir ci-dessous, V. 23, Çikṣāsamuccaya, Chap. VI.

3. Toutes les « bonnes » œuvres (*kalyāṇa*), qui produisent ou le bonheur (dans le saṁsāra) ou la délivrance (*nirvāṇa*), deviennent possibles.

4. Objection : Comment pouvez-vous dire qu'en domptant la pensée on écarte tous les dangers? N'y a-t-il pas des tigres, etc.?

ours, des serpents, des ennemis de tout genre, des gardiens des damnés, des *Dākinīs* [1] et des *Rākṣasas* [2] ?

5) Tous sont enchaînés, si la seule pensée est enchaînée ; tous domptés, si elle est domptée.

6) C'est de la pensée, en effet, de la seule pensée, que procèdent tous les dangers et les infinies souffrances des créatures : le Véridique l'a déclaré [3].

7) Les épées infernales, armes des démons [ou feuilles des arbres infernaux], qui donc les a soigneusement forgées ? et les planchers de fer rouge ? et les femmes de [l'arbre Çalmalī, tourment des adultères] [4] ?

8) Le Muni enseigne que toute souffrance naît de la pensée de péché : la pensée, la seule pensée est redoutable dans les trois mondes.

9) [5] Si la perfection du don [ou de la charité] consiste à enrichir le monde, — le monde est encore pauvre aujourd'hui, — elle a donc fait défaut aux anciens Sauveurs [6] ?

10) Par perfection de la charité, on entend la pensée d'abandonner à tous les êtres tout ce qu'on possède, [biens et facultés morales], et le fruit [même de la charité] : la perfection de la charité n'est donc que pensée.

11) [7] Où vais-je mettre à l'abri tous les êtres [qui respirent]

1. Démons femelles, puissantes en magie.

2. Sorte de démons, qui prennent possession des hommes et boivent leur force vitale ; les Rākṣasīs sont des ogresses.

3. Dans d'innombrables sermons. — Voir Dhammapada, 1.

4. Ce n'est pas Dieu (īçvara) qui a préparé ces supplices, car il est démontré ailleurs, et nous démontrerons, dans ce livre, chap. IX, 119 et suiv., que Dieu n'agit pas (*akartṛtva*).

5. Objection : soit, mais comment la pensée pourrait-elle être l'essentiel (*pradhāna*) des vertus ou perfections ?

6. Tāyin. — Voir ci-dessus, III, 2.

7. Il en est de même pour la perfection de moralité (çīla) dont la première règle est « ne pas tuer un être vivant » — Si la moralité n'était réalisée que par l'abstention du meurtre, etc., il faudrait mettre à l'abri tous les êtres dont on peut causer accidentellement la mort : c'est impossible. Donc la moralité réside dans l'intention, non dans le fait.

pour éviter [à coup sûr] le péché de meurtre? Prendre la pensée de renoncer au meurtre, au vol, etc., c'est la perfection de moralité.

12) [La patience aussi n'est que pensée :] le nombre de mes ennemis est infini ; combien pourrais-je en détruire [1] ? Mais, morte la pensée de colère, morts tous les ennemis !

13) Où trouver assez de cuir pour recouvrir toute la terre, ses épines et ses aspérités? un simple soulier de cuir et toute la terre est couverte [2].

14) [De même pour la vertu de force :] est-il en mon pouvoir de tenir en respect le monde extérieur? je retiendrai ma propre pensée, le reste importe peu.

15) Si la pensée est indolente, le concours du corps et de la voix ne lui assurent ni [le ciel], ni l'état de Brahmā [3], mais la pensée énergique obtient l'un et l'autre par ses seules forces.

16) [De même pour la médiation :] pratiques [4] multiples et prolongées, formules et prières, mortifications et pénitences, si l'esprit est ailleurs, si l'esprit est indolent, c'est peine perdue : l'Omniscient l'a déclaré.

17) [De même pour la science :] [comme une fleur emportée au vent], c'est en vain qu'ils errent [par les naissances], cherchent à fuir la douleur et à conquérir la félicité [du *nirvāṇa*] [5] : car ils n'ont pas fixé [6] la pensée incom-

1. S'ils étaient tous tués, la patience se pratiquerait d'elle-même, faute d'injures ; mais la patience ne consiste pas dans l'absence de colère résultant de l'absence d'injure, car il est impossible de supprimer les hostilités de la nature et des hommes. — Cette stance vise la première espèce de patience : supporter les injures.

2. Cette stance vise la deuxième espèce de patience, « supporter la souffrance ».

3. *brahmatā* = *brahmabhūya*, devenir le grand dieu Brahmā ; le mot ciel s'entend de paradis inférieurs.

4. Pratique = *vrata* = vœux ascétiques.

5. Et c'est précisément la crainte et le désir à l'égard de choses irréelles qui empêchent la délivrance. (Le *nirvāṇa* ne doit pas être désiré, n'étant pas plus réel que le reste.)

6. *bhāvita* = *tattvacittatayā punaḥ punaḥ sthirīkṛtam*. La leçon *tattvacittatayā* est conjecturale. D'après le Tib. *tattvacittena*. Tradui-

préhensible [aux hommes ordinaires] et source de toute sainteté [1].

18) Il faut donc que ma pensée soit gouvernée [par la mémoire], gardée par l'attention]; si je déserte la pratique essentielle, la garde de la pensée, à quoi bon de nombreuses pratiques?

19) Un homme blessé, au milieu d'une foule distraite, ne songe qu'à protéger le membre douloureux ; de même, [si tu veux observer la règle], vivant parmi les hommes fous et méchants, veille sans relâche sur ta pensée qui est aussi sensible qu'une plaie douloureuse.

20) [Et combien est faible cette comparaison !] On souffre peu d'une blessure meurtrie et on y prend garde : on doit justement redouter l'écrasement des montagnes infernales [2] et on ne veille pas sur cette plaie [sensible] qu'est la pensée !

21) Quand il garde jalousement sa pensée, même au milieu des méchants, même au milieu des belles, l'ascète [3] inébranlable ne trébuche pas [dans l'observation de la règle].

22) Périsse, si l'on veut, ce que je possède ! Périssent les hommages qu'on me rend, et mon corps, et ma vie ! Périsse tout autre bien [4], mais non jamais ma pensée !

23) Honneur à ceux qui veulent garder la [bonne [5]] pensée ! [6] Qu'ils gardent de toutes leurs forces et la mémoire et la surveillance.

sons « fixé à plusieurs reprises la pensée, par (et dans) la pensée de la vérité. » Les hommes ordinaires ne savent pas ce que c'est que la pensée; quand on comprend 1° qu'elle est le tout de l'univers visible et invisible, 2° qu'elle est une illusion, on l'a purifiée. Pour cela, il faut d'abord la fixer, c'est-à-dire la recueillir.

1. *sarvalaukikalokottaradharmanidāna* = *dharmasarvasva*.

2. Le supplice propre à l'enfer Saṁghāta.

3. *yati* c'est-à-dire *bodhisattva*.

4. *kuçala* : cause de joie du corps ou de l'esprit (*sukhasaumanasya*).

5. *kuçala*.

6. Littéralement : « Faisant l'*añjali* (salut respectueux), je supplie ceux qui veulent garder leur pensée... »

24) Un homme affaibli par la maladie n'est propre à aucune action ; de même, la pensée est incapable des œuvres [saintes] [1] quand font défaut la mémoire et l'attention.

25) La pensée est-elle dépourvue d'attention, [tous les éléments de la sagesse], les fruits de l'enseignement, de la réflexion et de l'intuition méditative [2] s'échappent de l'esprit : de même l'eau s'échappe d'un vase fêlé.

26) Parmi les hommes instruits, croyants, énergiques, beaucoup se souillent du péché [3], faute de surveillance.

27) La non-surveillance, comme un voleur, guette les défaillances de la mémoire ; elle dérobe les mérites vainement accumulés ; pauvres [en mérite], les hommes vont aux mauvaises destinées.

28) Les passions, ainsi qu'une bande de voleurs, cherchent un passage ; l'ont-elles trouvé, elles dérobent [notre viatique de bonnes œuvres] et perdent tout espoir de bonne destinée.

29) Aussi la mémoire ne s'écartera jamais de la porte de notre âme ; s'écarte-t-elle, il faut penser aux souffrances infernales, il faut à nouveau la rétablir à son poste.

30) Heureux, qui, plein de déférence, vit avec des *gurus*, avec des maîtres [4], [avec de bons compagnons] ! Les avis qu'ils donnent et la crainte qu'ils inspirent, provoquent l'éclosion de la mémoire.

31) « Les Bouddhas et les Bodhisattvas portent [toujours] en tout lieu leur irrésistible regard : tout est devant les yeux, je suis en leur présence. »

32) Cette pensée confère au bodhisattva la maîtrise de soi-même [5], la honte [du péché], le respect [de la loi], la

1. C'est-à-dire la lecture, la méditation, etc.

2. La science, ou *prajñā*, c'est-à-dire la *Bodhi* ou connaissance qui fait les Bouddhas, s'acquiert par l'enseignement (*çruta*), la réflexion, (*cintanā*), la méditation (*bhāvanā*).

3. *āpatti*, défaillance, péché.

4. *ācāryas* et *upādhyāyas*, maîtres de doctrine et de discipline.

5. *tiṣṭhet* = *saṃyatātmā tiṣṭhet*. — Ou bien la honte, le respect, la crainte se rapportent aux Bouddhas et aux Bodhisattvas.

crainte [de toute faute]; et le souvenir du Bouddha se renouvelle en lui.

33) Quand la mémoire, bonne gardienne, veille à la porte de l'âme, la surveillance est désormais conquise et ne se dérobe plus.

34) Il faut donc que la pensée soit toujours [gouvernée par la mémoire, tenue en garde par la surveilllance]; il faut aussi, [ayant des sens], que je sois comme n'en ayant point, comme si j'étais en bois.

35) Le regard ne doit pas errer sans but; les yeux, [mi-clos], sont [fixés vers l'extrémité du nez ou] tournés vers le sol [à neuf empans devant moi].

36) Néanmoins, pour se reposer, [le bodhisattva débutant] peut quelquefois regarder au loin; [si quelqu'un s'approche], dès qu'il en a l'impression, il le regarde et lui souhaite la bienvenue.

37) Pour se rendre compte des dangers qu'il peut courir, notamment en voyage, il regarde autour de lui : mais, pour cela, il a soin de s'arrêter et de se retourner.

38) De la sorte, il peut, à bon escient, s'avancer ou reculer, et, en tout état de cause, faire ce qu'il faut faire.

39) Il n'entreprend rien, [lecture ou méditation], sans déterminer la position qui convient au corps ; il s'assure de temps en temps qu'elle n'est pas modifiée.

40) Il examine avec grand soin l'éléphant furieux de la pensée, en sorte qu'il reste enchaîné au grand poteau de la pensée de la loi [1].

41) « Où est ma pensée? » : il la suit [et la ramène] en sorte qu'elle n'abandonne jamais, fût-ce un moment, le joug du recueillement [2].

42) Toutefois, en cas de danger, à l'occasion d'une fête religieuse, [ou dans le besoin pressant d'autrui], le bodhisattva doit obéir à son impression. [S'il est incapable de res-

1. *dharma*, c'est-à-dire ce qui est utile à soi et à autrui.

2. Ou « concentration de l'esprit » *samādhāna*, *samādhi* = *çamatha*.

ter recueilli, il n'y a pas de faute] ; car on peut, nous enseignent [les Livres], négliger la moralité quand c'est le moment de pratiquer la charité [1].

43) [Mais cette excuse ne justifie pas le relâchement :] l'œuvre [sainte, méditation, lecture, etc.], prudemment entreprise [sur les conseils de la raison, d'après les instructions de l'Écriture ou les avis d'un ami spirituel], il faut d'abord l'achever en s'y appliquant tout entier.

44) Comme cela, les deux actions seront bien faites [2] ; autrement, toutes deux sont perdues, et le vice de la non-surveillance prend son essor.

45) Le bodhisattva combat l'excitation des conversations frivoles et confuses [3], si fréquentes, et l'excitation que provoquent les choses merveilleuses [4].

46) Écraser de la terre, couper des herbes, tracer des lignes [5], se sont des actions inutiles dont le bodhisattva s'obtient sans hésiter et avec terreur, parce que le Tathāgata les a interdites.

47. Quand il a envie de se mouvoir ou de parler, le bodhisattva examine d'abord sa pensée ; il la rétablit, [le cas échéant], dans la sérénité convenable.

48) Si la pensée subit l'influence du désir ou de l'aversion, il ne faut ni agir ni parler, comme si l'on était de bois [6].

49) De même, si elle est distraite, arrogante, orgueilleuse, personnelle, brutale, tortueuse, astucieuse ;

1. Et, à plus forte raison, peut-on négliger la méditation (*dhyāna*). Voir ci-dessous V. 83.

2. Celle qu'on achève, celle qu'on a prudemment remise. — Voir VII, 47, 66.

3. Notamment « celles qui portent sur les actions d'autrui ».

4. Le commentaire dit : « même quand il les accomplit lui-même ».

5. Avec les ongles, un bâton, etc., sur des tablettes, sur la terre, etc. — Le commentaire n'a rien sur *mṛn-mardana* (sa-rko) = creuser, ni sur *tṛṇaccheda*. — Comp. Pācittiya 10 ; Manu, IV, 50, 55, 70 ; M. Vyut. 261, 77.

6. En pensant : toute chose est sans activité, étant dépouillée d'activité.

50) encline à la vantardise, au mépris d'autrui, au dédain, à la querelle ; il faut rester immobile comme si l'on était de bois.

51) « Ma pensée ne rêve que richesses, honneurs, gloire, « suite nombreuse, hommages de toute sorte : c'est pour- « quoi je reste immobile comme si j'étais de bois ».

52) « Elle est hostile au bien d'autrui, passionnée pour le « sien, avide de compagnie, ardente à déborder en paroles : « c'est pourquoi je reste immobile comme si j'étais de bois ».

53) « Elle est sans endurance, sans énergie, craintive, « arrogante, prompte aux paroles injurieuses et déplacées, « partiale pour mes [disciples et mes parents] : c'est « pourquoi je reste immobile comme si j'étais de bois. »

54) Quand il reconnaît que sa pensée est soumise aux passions, adonnée à des œuvres vaines, [le bodhisattva], ce héros, la dompte, et pour toujours : il combat chaque passion avec l'arme appropriée.

55) « Exempte de doute et d'erreur, pleine de bienveil- « lance, ferme, respectueuse de la règle et des *gurus* [1], « honteuse [du péché], effrayée [de ses suites], maîtresse « des sens, toute à se concilier les créatures ;

56) « n'entrant pas en conflit avec les désirs contradic- « toires des fous, mais au contraire débordant de pitié, car « c'est sous l'influence des passions qu'agissent ces malheu- « reux ;

57) « toujours à mes ordres et aux ordres des créatures, « telle une apparition magique [2], — mais scrupuleuse-

1. *ādara* se rapporte à la règle, comme il a été dit plus haut; *gaurava* = *ārādhyeṣu cittanamratā* : la pensée s'incline devant les maîtres (*guru*), les Bodhisattvas, etc., dont il faut se concilier la bienveillance.

2. *nirmāṇa* = *nirmitaka*, apparition magique, notamment celles que crée le Bouddha, sous l'aspect de moines, etc., pour convertir les créatures. Le *nirmitaka* dit et fait tout ce que veut le magicien. — Il n'a aucune conscience. — Par conséquent la comparaison porte sur les deux qualités de la pensée, non égoïsme, obéissance parfaite [nir-māna, ātmavaça].

« ment soumise à la loi, — telle je veux garder ma pensée « exempte de tout sentiment du moi. »

58) « Telle je garde ma pensée, me souvenant « sans cesse combien fut long à obtenir ce moment pri- « vilégié [d'existence humaine], telle je la garde [1] inébran- « lable comme le mont Meru ».

59) Déchiqueté par les vautours avides de viande, pourquoi le cadavre ne fait-il rien pour se défendre ?

60) Pourquoi veiller, ô mon âme, sur cette machine comme si elle était ton propre moi ? Si le corps est distinct de toi, quelle perte peux-tu faire en lui ?

61) [2] « Mais mon corps, c'est moi ! » Confusion étrange : si du moins le corps était pur comme l'est une poupée de bois ! — Mais non, ce que tu gardes, c'est une machine infecte, faite pour la pourriture [3].

62) Enlève d'abord en imagination cette enveloppe qui est la peau ; puis, avec la pensée pour scalpel, détache la chair de la cage des os ;

63) brise les os un à un et examine la moelle qu'ils renferment. Puis réfléchis en toi même : « Y a-t-il dans tout cela rien qui vaille ? »

64) Non, tu dois en convenir, et si bien qu'on cherche. Dis donc, dis-nous pourquoi tu continues à garder le corps ?

65) [A quoi peut-il te servir ?] Ni les impuretés [qu'il contient], ni les entrailles ne sont propres à être mangées ; et on ne boit pas le sang ! Que comptes-tu faire du corps ?

66) [Ah ! je comprends et] j'approuve ! : si tu veilles sur le corps, c'est que tu le réserves aux chacals et aux vau-

1. *dhārayāmy eṣa*. — C'est à peu près : « *moi, un tel*, je m'oblige à garder... ».

2. Plus littéralement : « [Mais depuis longtemps je tiens le corps pour mon moi !] Fou que tu es, tu ne tiens pas pour ton moi une poupée de bois qui n'a rien d'impur ; pourquoi gardes-tu..... »

3. *pūtika* = *çatanadharmaka*, c'est-à-dire caduc, destiné à pourrir — Tib. *rul-ba* = broken, putrid, to get rotten. (Candra Dās)

tours ! — [Parlons mieux :] le corps, si méprisable qu'il soit, est utile à l'action en tant qu'auxiliaire ; [mais ce n'est pas une raison pour le traiter si bien].

67) La mort impitoyable t'arrachera ce corps que tu gardes jalousement et que les vautours réclament : et tu n'y pourras rien.

68) Or, a-t-on l'habitude d'être si généreux [1] pour un serviteur qui va quitter la maison ? Le corps, que tu gorges [2], va te quitter : pourquoi te mettre en frais pour lui ?

69) Paie-lui ses gages, [et rien de plus] ; et occupe-toi, ô mon âme, de tes propres affaires : car on ne donne pas à un serviteur à gages tout ce qu'il gagne.

70) Dis toi bien que le corps doit être un navire allant et venant comme on veut : fais en sorte que le corps t'obéisse pour que tu puisses sauver les créatures.

71) Ainsi maître de soi [3], le bodhisattva est toujours affable et souriant ; il évite de froncer les sourcils et le front ; il dit le premier les paroles de bienvenue ; il est pour tout le monde comme un ami.

72) Il ne heurte pas les meubles, les bancs, etc., avec hâte et fracas ; il ne frappe pas les portes [à coups de poing ou de bâton] ; il se plaît à ne pas faire de bruit.

73) Le héron, le chat, le voleur s'avancent avec calme et dans le silence : ils arrivent à leurs fins. Que l'ascète les prenne pour exemple.

74) Des hommes habiles à diriger les autres, bienfaiteurs qui n'attendent pas la prière, il écoute respectueusement la parole ; pour toutes les créatures, il a le respect d'un disciple.

75) Entend-il vanter les mérites du prochain, il s'associe à l'éloge : « Bien ! [Bien ! C'est très bien !] » ; témoin lui-même d'une action vertueuse, il encourage par des éloges.

1. Plus littéralement : « ... de donner des vêtements, etc....
2. ... le corps, ayant mangé, partira...
3. *maître de soi*, c'est-à-dire maître du corps et de la pensée. — *Ainsi*, par la méthode qui vient d'être décrite.

76) Mais c'est en privé qu'il signale les vertus d'autrui, [afin d'éviter tout soupçon de bavardage]; [que si on en parle en public], il applaudit avec joie, [car on l'accuserait de malveillance]. Parle-t-on de ses propres mérites, il réfléchit, [pour combattre l'orgueil,] à l'amour qu'a pour la vertu celui qui les loue.

77) Toute satisfaction, ici-bas, est au prix d'une peine [1], et l'argent lui-même, — tant s'en faut, — ne fait pas le bonheur! Pourquoi ne pas jouir [gratuitement] des vertus acquises à grand'peine par les autres?

78) Par là, sans rien perdre ici-bas, je m'assure pour l'au-delà une grande félicité. Et quels fruits engendrent les jalousies? ici-bas, les tourments de l'envie; bientôt, toutes les douleurs [de l'enfer].

79) La parole [du bodhisattva] est correcte, bien ordonnée, limpide, séduisante pour l'esprit, agréable à l'oreille, parfumée de charité, sans rien de rude, mesurée [2].

80) [Le bodhisattva] regarde toujours les créatures d'un regard droit [et affectueux], comme s'il buvait [une eau rafraîchissante]. Il pense en effet : « Si je puis un jour parvenir à l'état de Bouddha, n'est-ce pas grâce aux [créatures [3]]? »

81) Un grand mérite naît d'une intense et continuelle piété [4], [de l'emploi] des [vertus] contraires [aux passions

1. Interprétation du commentateur. Littéralement : « Les entreprises de tous les êtres [mauvais, médiocres, bons], ont pour but la satisfaction, en écartant la souffrance. [La satisfaction ne peut être produite que par la peine de l'entreprise : tel est le sens]. [Et] cette [satisfaction], même par des dépenses d'argent, est difficile à obtenir... »

2. *manda* : avec le *dhvani* (son) nécessaire pour qu'on comprenne ce qu'on veut dire : rien en moins, rien en plus — (c'est-à-dire ni trop sourde, ni trop éclatante).

3. Voir la démonstration de cette thèse, ci-dessous, VI, 112 et suiv.

4. *abhiniveça* = *tīvraprasāda*. — Quand le *prasāda* ou complaisance affection, foi, s'applique aux Bouddhas ou aux Bodhisattvas, il est véritablement *pieux*. — Pour être moins nette quand il s'agit d'un *guru*

à déraciner] [1], du « champ des qualités [2] », du « champ des bienfaiteurs [3] » et des malheureux [4].

82) [Le bodhisattva] est habile, énergique ; il fait tout par lui-même : en aucune affaire il ne se repose sur autrui [5].

83) Les perfections, charité, [moralité, patience, etc.], sont suivant leur ordre, de plus en plus excellentes : le bodhisattva n'abandonne pas la meilleure en faveur de la moins bonne ; — sauf, toutefois, en faveur [de la charité], qui est sa pratique [essentielle et] la digue qui retient les eaux du mérite [6].

84) Instruit de cette loi [7], [le bodhisattva] s'applique sans relâche aux intérêts du prochain ; miséricordieux, il doit [8]

quelconque, cette nuance est néanmoins essentielle au *prasāda*, qui suppose un *guṇakṣetra* (voir ci-dessous, p. 79, n. 2), dans lequel on se complaît.

1. L'emploi de la méditation du vide universel, par exemple, pour combattre les passions en général ; l'emploi de la méditation de l'impureté pour combattre l'attachement, etc. (Une autre interprétation est possible, que le Commentaire néglige : « Un grand mérite naît des adversaires, objets de patience ». Voir ci-dessous, VI, 99 et suiv.).

2. *guṇakṣetra* : c'est-à-dire des Bouddhas, des Bodhisattvas, etc., dans lequel sont réunies toutes les qualités, et par l'imitation desquels on acquiert toutes les qualités. — Voir ci-dessous, VI, 118.

3. *upakārikṣetra* : le père, la mère, etc. Champ pour la culture de la reconnaissance.

4. Champ pour la culture de la pitié.

5. *avakāça* est traduit par *bltos-pa* = *apekṣā*. — Voir VII, 50.

6. Il faut éviter tout *anartha* (erreur fâcheuse) dans la pratique des Perfections (*pāramitās*) et, pour cela, respecter leur ordre : la moralité (çīla) est supérieure au don (dāna), la patience (kṣānti) à la moralité, et ainsi de suite. « Qu'il n'abandonne pas une perfection supérieure pour une perfection inférieure : [c'est-à-dire] qu'il ne pratique pas [l'inférieure] au dépens de la [supérieure]. — Cette règle est-elle absolue ? — Non. La pratique des bodhisattvas, qui consiste dans l'observation des règles, a été établie comme une digue pour garder les eaux du mérite. — Sauf pour cette [pratique], et de telle façon que cette digue ne soit pas rompue : voilà l'exception. »

7. Sachant que la [perfection de la charité] est inférieure, mais qu'elle est, pour ainsi dire, plus importante.

8. *karaṇīyatayānujñātam bhagavatā*.

même commettre un péché, s'il y aperçoit [, par l'œil de la science,] quelque utilité [pour les créatures].

85) [Les trois premiers quarts des aumônes], le bodhisattva les donne aux misérables, aux abandonnés, aux religieux ; il ne mange ni trop, ni trop peu ; il donne tout [à l'occasion], sauf les trois vêtements [ordonnés par le Bouddha et son vase à aumône].[1]

86) Son corps qui pratique la Bonne Loi [2], il ne le fait pas souffrir pour un avantage médiocre [d'autrui] [3] ; traité avec modération], ce corps remplira bientot l'espérance des créatures.

87) Pour la même raison, il ne doit pas sacrifier sa vie pour quelqu'un dont les dispositions de charité sont imparfaites [4] ; il doit la sacrifier pour quelqu'un qui est aussi charitable que lui : de la sorte, rien n'est perdu [5].

1. Vise la théorie importante de l'*ātmabhāvarakṣā* : il faut pratiquer le don avec sobriété dans l'intérêt même des créatures. — La légende raconte que le futur Çākyamuni s'est, un jour, fait manger par une tigresse affamée ; qu'il a donné à des mendiants ses yeux, son fils, sa femme, etc. Ce ne sont pas là des exemples à imiter, voir I-tsing, Records, 198.

2. La Bonne Loi, c'est-à-dire « la loi des bons », la loi des Bodhisattvas.

3. Ni le tibétain ni le commentaire ne soutiennent la lecture des Mss. : *itarārtham* = « pour l'avantage d'autrui. » Le commentaire porte *alpārthanimittam* = « pour un petit avantage ». — On peut supposer *itvarārtham* = phran-thsegs ched-du = « pour un être médiocre ».

4. Littéralement « impures ». La pensée de compassion est pure quand elle est exempte de l'idée du moi, du non-moi, des êtres qui souffrent, etc.

5. « Il est défendu de donner son corps, sa tête, etc. Quand est-ce défendu ? [*à l'occasion d'un être qui a*] *la pensée de compassion*, [*mais qui*] *est impur*, *c'est-à-dire* [*dont la pensée*] *se porte*, comme il est ordinaire, *sur les amis*, *les ennemis*, *les malheureux*. Car, par un excès d'énergie, l'intérêt personnel et l'intérêt d'autrui seraient blessés. Mais il n'est pas défendu [de donner son corps à l'occasion d'un être] dont les dispositions sont égales [aux siennes] ou supérieures aux siennes et à celles du prochain. — Comme il est dit : Il ne faut pas donner ou retenir quand cela peut faire obstacle aux éléments de l'acquisition de la Bodhi pour soi et les autres, connaissance de l'Écri-

88) [1] Le bodhisattva n'enseigne pas la loi à un auditeur bien portant [2], s'il est dans une attitude irrespectueuse; s'il a la tête enveloppée d'un turban; s'il porte un parasol, un bâton, une épée; s'il a la tête couverte [3].

89) Il n'enseigne pas la loi profonde et sublime à des créatures médiocres [4]; il n'enseigne pas à des femmes si un homme n'est pas présent; il pratique le même respect pour la loi du Petit et celle du Grand [Véhicule] [5].

ture, etc. Il ne faut pas donner ou retenir quand cela peut faire obstacle au mérite supérieur ou égal d'un bodhisattva ayant une force supérieure ou égale pour le bien des créatures. »

... Voici l'intention [de l'auteur] et des sūtras allégués : [le bodhisattva] a déjà donné tout son moi à toute créature. Mais il faut garder que ce moi soit *mangé* (utilisé, paribhuj) intempestivement. Il n'y a donc pas égoïsme, il n'y a pas [dans le fait de refuser de donner sa vie] violation de la promesse. Ainsi qu'il est dit : « Certes on a donné la semence de l'arbre de guérison destiné à être mangé jusqu'à la racine, mais on garde que la semence soit mangée intempestivement : il en est de même de la semence de l'arbre de guérison qu'est un Bouddha accompli » [le bodhisattva est la semence de cet arbre ; on l'appelle aussi « pousse de Vainqueur » *jinānkura*].

Nous croyons qu'il faut lire *açuddhakaruṇāçaye*, cependant le tibétain et le commentaire, obscur dans la partie que nous avons italiquée, défendent la tradition. — Comparer Bodhisattvashūmi, I. ix.

1. L'auteur passe à des prescriptions empruntées aux vieux livres de discipline (Prātimokṣas). Le commentateur les rattache à la « garde du moi » dont le respect de la loi est un élément essentiel. Il faut aussi garder le moi en « gardant » l'intention des créatures, en évitant de les scandaliser.

2. Formule stéréotypée

3. *veṣṭita* = *vastrādibaddha* ; *avaguṇṭhita* = *uttareyādinā pihita*. — Le commentateur énumère un grand nombre de règles : ne pas enseigner debout à un homme assis, assis à un homme couché, marchant en arrière à un homme qui marche en avant, etc.

4. Créatures médiocres par l'intelligence ou les aspirations morales (*adhimukti*), créatures qui poursuivent, non pas la qualité de Bouddha, mais le nirvāṇa en qualité d'arhat. — Loi profonde, parce qu'elle n'est pas géable aux inintelligents ; sublime, parce qu'elle va jusqu'aux dernières limites. — C'est la loi, la sagesse du *Grand Véhicule* ou Véhicule qui mène à la qualité de Bouddha.

5. C'est-à-dire pour les doctrines enseignées dans le Véhicule de Çrāvakas [qui mène, ou est supposé mener, à la qualité d'Arhat], et dans celui des Bodhisattvas.

90) Il n'introduit pas dans la loi inférieure [1] celui qu'il reconnaît digne de la loi sublime ; mais jamais il ne donne le fol espoir [d'arriver à la pureté], tout en abandonnant les règles de conduite [2], par la [seule] lecture des Livres [du Grand Véhicule] et des formules magiques.

91) [Quand il est bien portant], il ne crache pas, il ne jette pas le cure-dents en public [3] ; encore moins souille-t-il l'eau ou la terre sur laquelle poussent des légumes [4],

92) Il ne mange pas la bouche pleine [5], ni avec bruit, ni la bouche grande ouverte ; il ne s'assied pas les pieds pendants ; il ne frotte pas les deux bras en même temps [6].

93) Il ne voyage pas, ne passe pas la nuit avec la femme d'un autre si elle est seule [7]. — [En un mot,] il étudie [les livres et l'usage], interroge [ceux qui sont instruits], et évite toute action de nature à scandaliser.

94) Il ne donne aucun ordre [en faisant signe] avec un doigt ; mais, plein de déférence, même pour indiquer le chemin, il se sert de toute la main droite.

95) Il n'appelle personne en agitant les bras, — sauf

1. Dans le Véhicule des Çrāvakas et dans celui des Pratyekabuddhas.

2. La pratique du *Grand Véhicule* suppose l'observation des règles de moralité du *Petit Véhicule*. — D'après notre auteur (Çikṣās, p. 160 et suiv.) les formules magiques ne sont cependant pas inutiles à la rémission des péchés.

3. *dantakāṣṭhasya visarjanam* : mais Çikṣās. (125.6) *na dantakāṣṭhaṁ khadayitavyam* : il ne doit pas mâcher le cure-dents.

4. *bhogye* [*upabhogye*], comestible, porte dans le tibétain sur *jale* (eau) et sur *sthale* (terre). — Comp. *Mahāvyutpatti*, 263.105 : *saharitapradeça*.

5. « en prenant de trop grandes bouchées ». — Cf. *Pātimokkha*, *Sekhiyā dhammā*, 39, 41, 43, 50, etc.

6. Mais successivement, quand il y a une raison pour cela. — Cette règle est obscure ; peut-être faut-il comparer Manu, IV, 82 : il ne gratte pas la tête avec les deux mains à la fois.

7. Il s'agit du bodhisattva marié (*gṛhastha*) ; pour le moine, la loi s'applique à toute femme. — « Il ne passe pas la nuit... » *na kuryād... çayanam āsanam*. — L'expression ordinaire est *çayanāsana*. Voir *Dhammapada* 185. — Peut-être : « Il ne se couche pas, il ne s'assied pas. » Tib. *mal-stan-gnas*.

extrême urgence ; il frappe des mains, par exemple ; autrement [et par une attitude peu recueillie], il violerait sa règle.

96) Il se couche comme le Bouddha[1] au lit du nirvāṇa : [la tête placée] dans la direction [du Nord et reposant sur le bras droit, les pieds l'un au-dessus de l'autre, le bras gauche étendu sur la jambe, bien enveloppé dans le froc] ; il est attentif[2] ; il se lève promptement et sans délai[3], conformément à la règle stricte.

97) Innombrables sont les pratiques des bodhisattvas promulguées [dans nos livres][4]. On doit, de toute nécessité, observer la pratique de la purification de la pensée [qui résume toutes les autres] :

98) trois fois la nuit, trois fois le jour, [le bodhisattva] met en mouvement [la confession des péchés, la complaisance dans le mérite, l'application à la Bodhi, qui sont] les trois éléments [du Chemin[5]] : par cette [triple bonne œuvre] et par le refuge dans la pensée de Bodhi et dans les Vainqueurs, il efface les péchés qui ne seraient pas effacés[6].

1. Littéralement « le Protecteur » (*nātha*). — Voir A. Foucher, Art Gréco-Bouddhique, I, p. 554 et suiv.

2. C'est-à-dire qu'il ne goûte le plaisir du sommeil (*nidrāsukha*), le plaisir d'être étendu (*pārçvasukha*), qu'autant qu'il est nécessaire aux grands éléments [qui forment son corps] : quoique couché, il reste en possession de la mémoire [des lois du Bouddha] (*smṛta*) et de l'attention (*samprajānan*).

3. Passage obscur. — *laghūtthānaḥ prāg avaçyam* : il se lève vite, et non pas lentement, accablé de paresse, bâillant et étirant les membres. Avant tous ces [bâillements, etc.]. = *etebhya eva pūrvam eva* : (c'est-à-dire, sans se donner l'occasion de bâiller, etc.). — La traduction tibétaine du texte *sems-la thog-mar-ñid-du* n'est rien moins que claire.

4. « Dans le Prātimokṣa des Bodhisattvas, etc. », c'est-à-dire dans les livres de discipline du Grand Véhicule, voir Nanjio, nos 1082-1106.

5. Voir ci-dessus, chap. II et III.

6. *çeṣāpatti*, c'est-à-dire les fautes qui ne sont pas capitales (*mūlāpatti*), ou bien les fautes commises involontairement (manque de mémoire et d'attention) : car le bodhisattva est censé avoir déjà réparé ou contrebalancé les autres.

99) Dans quelque situation qu'il se trouve, par son fait ou celui d'autrui, [le bodhisattva] s'applique avec zèle aux règles qui conviennent à son état.

100) Car il n'est rien que ne doive apprendre et pratiquer le fils du Vainqueur [pour réaliser le bonheur de tous les êtres] ; il n'est rien qui ne soit méritoire s'il agit ainsi.

101) Tout ce que fait le bodhisattva, c'est dans l'intérêt médiat ou immédiat des créatures [1] ; et c'est dans l'intérêt des créatures qu'il applique à l'acquisition de la Bodhi [le mérite de] toutes ses actions.

102) Jamais il n'abandonne, fût-ce au prix de la vie, un ami spirituel [2] fixé dans la pratique des bodhisattvas et instruit dans les doctrines du Grand Véhicule.

103) Il faut apprendre, dans le Çrīsambhavavimokṣa [3], comme on doit se conduire à l'égard des *gurus* ; et, [en général], par la lecture des sūtras, s'instruire des règles que nous avons rappelées ici et de toutes les autres règles enseignées par le Bouddha.

103) Les règles [des bodhisattvas] sont enseignées dans les sūtras [du Grand Véhicule [4]] : il faut donc lire les sūtras; et notamment l'Akāçagarbhasūtra sur les péchés graves [5].

105) Il est nécessaire de lire et de relire [notre] Çikṣāsamuccaya [6], car la pratique des bodhisattvas [7] y est expliquée en détail ;

106) ou bien [notre] Sūtrasamuccaya, qui est un résumé ;

1. ... « médiat ou immédiat... » Exemples : quand il mange pour soutenir son corps utile aux créatures, quand il donne sa chair à manger.

2. *kalyāṇamitra*, ami, parent extraordinaire (asādhāraṇa) dans les œuvres bonnes (*kalyāṇa*) qui produisent le bonheur et la délivrance.

3. Chapitre de l'Aryagaṇḍavyūha.

4. Dans le Ratnamegha, etc.

5. *mūlāpatti*. — Voir Çikṣās, 59, 66, 167.

6. Publié par C. Bendall (*Bibl. Buddhica* I), voir Avant-Propos.

7. Littéralement : « la pratique des bons ».

ainsi que les ouvrages de même nom composés par Nāgārjuna [1].

107) Dans ces ouvrages, le bodhisattva verra ce qu'il faut éviter, ce qu'il faut faire. Connaissant la règle, il pourra garder la pensée des créatures [2].

108) Voici en un mot la surveillance : l'examen minutieux et continuel de l'état du corps et de l'esprit.

109) C'est [de cœur et] de corps que je lirai la loi [3] : à quoi bon la lire des lèvres ? A quoi sert au malade la lecture des traités de médecine ?

1. Je suis l'interprétation du commentateur. — L'éditeur du *Çikṣāsamuccaya*, C. Bendall, a discuté cette stance (*Çikṣās.*, p. IV). Je suis d'accord avec lui : le texte n'attribue à Nāgārjuna qu'un seul livre, le *Sūtrasamuccaya*, qui existe dans la collection tibétaine du Tandjour. — L'historien tibétain Tāranātha attribue à Çāntideva, outre le *Bodhicaryāvatāra* et le *Çikṣāsamuccaya*, un *Sūtrasamuccaya* (dont il n'y a pas de traces) : on peut traduire « ... ou bien le *Sūtrasamuccaya*, composé par Nāgārjuna, qui est un résumé [de la pratique des bodhisattvas], et aussi le second [*Sūtrasamuccaya* que nous avons écrit nous-mêmes]». — Enfin, si on ne croit pas à l'existence du Sūtrasamuccaya de Çāntideva, on traduira *dvitīyam ca* — « et en second lieu ».

2. En faisant en sorte qu'elle ne périsse pas par le scandale, la colère, etc.

3. L'action du corps étant toujours précédée de l'action du cœur (*manas*). — Le commentaire et le tibétain ne confirment pas la métaphore : « Je lirai avec le corps » ; ils disent « j'accomplirai avec le corps », c'est-à-dire « je pratiquerai ».

CHAPITRE VI

VERTU DE PATIENCE

NOTE PRÉLIMINAIRE

Les bouddhistes distinguent trois sortes de patience : supporter la souffrance, supporter les injures, supporter la réflexion et la pénétration de la vérité bouddhique [1]. Cette vérité, que ce soit, comme dans l'ancien Bouddhisme, le caractère douloureux, momentané et non-substantiel des choses, ou bien, comme dans le Grand Véhicule, la vue suprême que « les choses ne sont pas produites », que non seulement les choses n'ont pas de réalité substantielle, mais encore que leur production en vertu des causes n'est qu'une illusion, — cette vérité, disons-nous, est « dure » à supporter ; nos textes insistent sur la frayeur qu'elle inspire aux âmes vulgaires ; c'est un acte de patience, le plus difficile et le plus fécond de tous que d'y adhérer ; le plus fécond, car une fois qu'on a reconnu le caractère illusoire du « moi », de la sensation, etc., rien n'est plus aisé que d'endurer patiemment la souffrance et les injures.

Notre auteur réserve pour le chapitre consacré à la vertu de Science (*prajñā*) toutes les recherches d'ordre philosophique qui sont, de la sorte et un peu arbitrairement, annexées par d'autres théologiens au chapitre de la Patience ; et, mettant au premier

1. La troisième patience, *dhammanijjhānakhanti* (aussi *diṭṭhi*° Sam. N. II. 115) se confond, dans certaines sources pâlies, avec la *saccānulomikā khanti* (Vibhaṅga, p. 325) : " supporter les quatre vérités, notamment la vérité du caractère transitoire des choses " ; les textes sanscrits distinguent deux sortes de *dharmanidhyānakṣānti* ; l'*ānulomikī*, définie ci-dessus, et l'*anutpattikadharmakṣānti* " supporter la doctrine de la non production, du néant des choses ". Cette dernière notion a été, le plus souvent, mal comprise.

plan les raisons d'ordre vulgaire qui font de cette vertu la plus raisonnable et la plus indispensable de toutes, il traite le sujet avec moins d'ordre que d'éloquence.

La colère est le plus grave des péchés (1) ; elle rend très malheureux ici-bas (6) ; il faut détruire le « mécontentement » dont elle fait sa nourriture (10).

La souffrance est le lot commun des hommes, qui la supportent allègrement pour divers motifs (13) ; elle n'est pénible qu'à ceux qui manquent de vaillance et d'habitude ; rien de plus aisé que de s'y entraîner (20) ; elle est extrêmement avantageuse (21).

Il faut supporter les injures, car nos ennemis n'agissent que sous l'influence des causes (41, discussion philosophique) ; et, parmi ces causes, sont mes anciens péchés (46). Mes ennemis, en vérité, ne me font pas de mal ; la colère seule est à craindre (61), sous quelques prétextes de piété qu'elle se cache (66). La souffrance d'ici-bas préserve de la souffrance dans les enfers (74). L'envie mérite une attention particulière, parce qu'elle se dissimule sous de pieuses apparences (98).

Nos ennemis sont en vérité nos bienfaiteurs ; ils ferment la porte de l'enfer et nous ouvrent le chemin du salut ; ils sont aussi utiles que les Bouddhas (110). Les Bouddhas s'identifient avec les créatures ; en aimant les créatures, nous plaisons aux Bouddhas ; en les offensant, nous offensons les Bouddhas (134).

(1) Toutes ces bonnes œuvres [1], la charité, le culte des Bouddhas, dont le saint s'est enrichi pendant des siècles, la haine [2] les détruit [comme une étincelle un tas de paille].

1. C'est-à-dire l'observation des commandements généraux (ne pas tuer, etc.) et des règles spéciales aux moines, le cas échéant.

2. Le mot *pratigha* est difficile à traduire : il s'agit de la répulsion qu'inspire ce qui est désagréable, choses ou gens, par opposition à *anunaya* (séduction). Toutefois, *pratigha* correspond étroitement à *dveṣa*, haine, ainsi que l'indique le commentaire, *sattvavidveṣa*, « hostilité contre les êtres ». Le saint bouddhique étant « compatissant » et « donneur », par définition, la haine est le plus grand péché : « Toute haine, ô Upāli, tourne à l'abandon des créatures ; l'attachement, à la conquête des créatures ; or, dans toute passion qui tourne à la conquête des créatures, il n'y a pour le bodhisattva ni faute ni danger.

2) Aussi n'est-il pas de péché aussi destructif que la haine, ni mortification aussi bonne [et aussi difficile] que la patience. Appliquez-vous donc à la patience de toutes vos forces et par les diverses méthodes [que nous allons exposer].

3) Quel cœur envenimé par la haine connaîtra jamais le calme, la joie des sentiments bienveillants, le sommeil du corps, la fermeté de la pensée?

4) Les cadeaux, les prévenances, les services et la protection même qu'il accorde ne défendent pas contre la malveillance un maître que son irritabilité rend insupportable.

5) Ses amis même ont peur de lui ; ses serviteurs l'évitent bien qu'il soit prodigue ; en un mot, il n'y a pas de remède, l'homme colère ne peut être heureux.

6) La colère produit tous ces maux et beaucoup d'autres, [sans parler de la vie à venir] ; c'est un ennemi qu'il faut attaquer énergiquement, qu'il faut détruire pour être heureux dans les deux mondes [1].

7) Si la haine prend des forces et me tue, c'est qu'elle se nourrit du mécontentement ; le mécontentement naît du désir ou de la répugnance contrariés [2].

8) Je détruirai l'aliment dont se nourrit mon ennemi, mon ennemi qui, jour et nuit, ne conspire qu'à ma perte.

9) [3] Il ne faut pas que les conjonctures les plus pénibles même troublent ma joie : le mécontentement ne sert à rien qu'à dissiper le mérite.

Par conséquent, ô Upāli, tous les péchés commis par attachement, je déclare que ce ne sont pas des péchés ». Cette parole de Bouddha doit s'entendre, dit le commentateur, du fidèle qui est mû par la seule compassion. — Mais c'est sur ce principe que le Grand Véhicule s'appuie pour autoriser le mariage des futurs Bouddhas, et bientôt le mariage des moines et toutes les folies des Tantras.

1. Dans cette vie et dans les existences à venir.

2. Et ceux-ci naissent de l'idée de l'agréable et du désagréable, qui naît elle-même du sentiment du moi et du mien.

3. Pour déraciner la haine, produisons, fortifions, purifions sous sa triple forme la vertu de patience qui lui est opposée. — La première

10) S'il existe quelque remède au mal, à quoi bon s'affliger? A quoi bon s'affliger, s'il n'y a rien à faire?

11) La souffrance [physique et morale], injures, discours blessants, médisances, voilà ce que nous craignons pour nous et pour ceux que nous aimons. Et, par un effet contraire, nous souffrons du bonheur d'un ennemi.

12) Au prix de grands efforts [dans la pratique du bien] on obtient parfois des jouissances [imparfaites et qui alimentent la transmigration]; [la souffrance, au contraire, se présente partout, et l'occasion ne manque pas de s'y habituer; or] c'est par la seule souffrance qu'on peut s'échapper des existences. Sois donc patiente, ô mon âme!

13) [Les payens eux-mêmes consentent à souffrir pour obtenir un grand bien]: les dévots de la déesse Durgā, habitants du Carnatic, dans le vain espoir du salut, [se soumettent au jeûne à l'occasion des grandes fêtes] : ils n'hésitent pas à brûler et à lacérer leurs corps; et moi [qui poursuis, pour le salut universel, l'illumination des Bouddhas, difficile à obtenir], je montrerais une indigne faiblesse?

14) Il n'est rien de difficile [dans les arts, dans la vertu, dans l'endurance] que ne rende aisé l'exercice: en s'entraînant à supporter des souffrances légères, on rend anodines jusqu'aux plus violentes [1].

15) Moustiques, taons, mouches, faim, soif, démangeaisons, que sais-je? — pourquoi laisser stériles [ces occasions d'exercer la patience]?

16) Froid, chaleur, pluie, vent, route fatiguante, maladie, prison, coups... Vas-tu faire l'enfant gâté? C'est croître la souffrance.

patience : « supporter la souffrance » ou « se résigner à la souffrance » (*duḥkhādhivāsanākṣānti*) est exposée dans les stances 9-21.

1. Le moi n'existe pas, comme tout Bouddhiste le sait : il s'ensuit que, si nous attachons la notion, le sentiment de douleur à ce que nous appelons douleur, c'est en raison d'une illusion fortifiée par l'habitude.

17) Il est des soldats que la vue de leur sang remplit d'un courage extrême; d'autres pensent mourir en voyant couler le sang de leurs camarades.

18) La pensée des premiers est entraînée au courage; celle des seconds à la lâcheté. [La vaillance est donc en ton pouvoir :] rends-toi invincible à la souffrance et tu l'auras surmontée.

19) Même quand il souffre, le saint tient sa pensée apaisée [dans le Bouddha, ferme dans le bien], car, [la vie], c'est un combat contre les passions, et quel combat est sans souffrances?

20) Ceux qui triomphent de l'ennemi en offrant leur poitrine au coups de l'ennemi, ceux-là sont des victorieux et des héros : on appelle « tueurs de cadavres » ceux qui l'emportent par la ruse.

21) La douleur est infiniment avantageuse : elle inspire la sainte épouvante [du péché]. L'orgueil [de la jeunesse et de l'argent] est à bas; on devient charitable aux douloureuses créatures; on craint le péché [qui mûrit en douleur]; et le Bouddha [qui a montré le chemin de la destruction de la douleur], on l'aime, [on l'adore, on croit en lui, on apaise en lui la pensée].

22)[1] Bien fol qui s'irriterait contre les humeurs[2] dont [le désordre engendre] les maladies si douloureuses! Aussi déraisonnable est la colère contre les êtres doués de pensée, car, eux aussi, ne sont désordonnés[3] que sous l'influence des causes.

23) De même [que les humeurs, modifiées par telles et telles causes, s'irritent et causent] une souffrance qu'elles n'ont pas en vue; de même, [quand ses causes ont mûri],

1. Stances 22-51 : la deuxième patience, ou « pardon des injures » (*parāpakāramarṣaṇa*).

2. Comparer la théorie médicale des Grecs.

3. Le même mot signifie « désordre » (des humeurs) et « colère » (des êtres doués de pensée).

jaillit, et sans l'assentiment [de l'être doué de pensée], la colère [qui nous sera injurieuse].

24) Direz-vous, en effet, que l'homme s'irrite volontairement et qu'il réfléchit : « Je vais me mettre en colère » ; ou que la colère prenne conseil d'elle-même et se décide à éclater à son heure ?

25) Toutes les fautes, quelles qu'elles soient, toutes les actions mauvaises procèdent de l'enchaînement des causes nécessitantes : rien qui se meuve ou agisse par soi-même.

26) Le complexe des antécédents, [qui engendre l'effet], ne pense pas : « Je vais produire » ; et l'effet engendré ne pense pas : « Je suis produit ».

27) [1] [Mais, direz-vous, il existe quelque chose d'autonome,] ce que les hérétiques appellent du nom de *pradhāna*, ou ce qu'ils appellent du nom d'*ātman* ? — Ce sont de pures imaginations. Ni l'un ni l'autre ne naissent après avoir réfléchi : « Je nais ».

28) Avant de naître, [ni l'un ni l'autre] n'existent : et ce qui n'est pas ne peut désirer d'être. [Direz-vous qu'il s'agit, non pas du passage du néant à l'être, mais du passage de l'état d'indistinction à l'état de distinction ? Nous réfuterons plus loin ce sophisme. Direz-vous que l'*ātman* est, de sa nature, éternel, non-né ? Notre objection demeure :] si

1. L'auteur prend occasion de la thèse formulée stances 25-26 (qu'il n'existe pas de substance autonome, mais seulement des séries de phénomènes nécessités) pour discuter sommairement (stances 27-30) la doctrine du Sāmkhya et celle du Vedānta. Les Sāmkhyas entendent par *pradhāna* ou *prakṛti* (« natura naturans » et « natura naturata » respectivement) l'ensemble des principes intellectuels et physiques qui entrent en contact avec les *puruṣas* ou âmes individuelles et les rendent conscientes et actives en apparence, en se reflétant sur elles comme sur un miroir (Voir Garbe, Die Sāṁkhya-philosophie) ; les adeptes du Vedānta croient à une âme permanente, indéterminée en son essence propre (*brahman*), individualisée (*jīvātman*) par l'illusion (*māyā*) du moi et du toi.

Ces deux doctrines sont réfutées en détail dans le chapitre IX.

l'*ātman* est en activité, en contact avec l'objet [présenté par la *prakṛti*], comment cette activité prendra-t-elle fin?

29) Si l'*ātman* est éternel [c'est-à-dire persiste dans sa nature propre], exempt de pensée, [omniprésent] comme l'espace, il est trop clair qu'il est inactif. De quelques forces externes dont vous l'entouriez, étant inaltérable, il ne peut agir.

30) Car, demeurant au moment de l'action ce qu'il était auparavant, quelle part prend-il dans l'action? « L'action de l'*ātman* », dites-vous : mais quelle sorte de rapport y a-t-il entre [l'action et l'*ātman*]?

31) [1] Ainsi, toute chose dépend de sa cause, et cette cause, à son tour, est dépendante. Les êtres ont le même genre d'activité que les créations magiques : la colère, contre eux, n'est pas justifiée [2].

32) [Fort bien ;] mais alors il est impossible d'arrêter [la colère] ? Où donc est l'être [autonome] qui arrêtera? Quelle est la force [autonome, et non nécessitée en ses résultats, désir ou haine,] qui sera arrêtée? [Nous répondons :] Vous avez tort, car [cet univers de pensée et de souffrance] n'est que l'enchaînement des causes, et c'est ainsi qu'est possible la cessation de la souffrance [3].

1. « Nous discuterons plus loin, et à fond, la théorie de l'*ātman* et celle du dieu personnel et cause universelle (chap. IX) ; revenons à notre sujet. »

2. De même que les créations magiques (*nirmāṇa*) sont fabriquées par le magicien, de même les prétendus « êtres » sont faits par leurs causes. — D'après une variante : « Contre qui s'irriter ? Les êtres sont aussi inactifs que s'ils étaient dans l'état de *nirvāṇa*. »

3. « S'il existait quelque chose qui fut en soi, ce quelque chose persisterait dans sa manière d'être ; l'âme, passionnée, sensible et consciente, resterait ce qu'elle est ; la délivrance (telle que l'entendent Bouddhistes et Brahmanes, *nirvāṇa* ou *mokṣa* ou *kaivalya*) serait impossible. Mais, dans notre doctrine, il est possible d'arrêter le développement des causes et des effets : ignorance, désir, souffrance ; il suffit de supprimer l'ignorance. Cette suppression, à vrai dire, n'est pas une suppression : car l'ignorance n'est qu'une illusion. » Voir chapitre IX.

33) Quand un ennemi, ou même un ami, offense le prochain, il faut penser : « Telles sont les causes qui agissent en lui », et garder la sérénité.

34) S'il suffisait de désirer pour obtenir ce qu'on veut, personne ne souffrirait; car qui désire la souffrance [1] ?

35) Inconsidérés, sous l'empire de la colère ou de la convoitise, pour des femmes ou des richesses hors de leur portée, les hommes se font leurs propres ennemis : voyez-les [dans les chemins difficiles], déchirés aux ronces, meurtris par les pierres, [privés d'eau et de nourriture]. [2]

36) Quelques-uns mettent eux-mêmes fin à leurs jours : ils se pendent, se jettent dans les précipices, avalent du poison, mangent ou boivent trop, ou bien commettent des crimes [punis de mort].

37) Esclaves des passions, les hommes torturent leur propre corps qui leur est cher. Comment pourraient-ils épargner autrui ?

38) Affolés, [possédés] par [ces démons qui sont] les passions, les hommes s'appliquent à leur perte, [soit qu'ils se fassent leurs propres bourreaux, soit qu'ils tourmentent le prochain]. Plus dignes, en vérité, de pitié que de colère !

39-40) [Autre point.] Ou ces insensés sont naturellement méchants : s'irriter contre eux est aussi absurde que de s'irriter contre le feu parce qu'il brûle ; ou la méchanceté est chez eux adventice : « les êtres sont naturellement purs » ; et vas-tu t'irriter contre l'air à cause de la fumée [3] ?

41) On ne s'irrite pas contre le bâton, cause immédiate de la douleur, mais contre celui qui le met en mouvement ; or celui-ci est mis en mouvement par la haine : c'est donc la haine qu'il faut haïr.

42) [Venons au fond :] moi-même, autrefois, j'ai tourmenté les créatures comme [mon ennemi] me tourmente

1. Cette stance, qui rappelle la stance 10, paraît ici déplacée.
2. Notre auteur a quelque prédilection pour ce lieu commun.
3. Ce sont les passions qui sont haïssables, et non pas les créatures.

aujourd'hui ; ma souffrance actuelle m'est bien due puisque j'ai fait souffrir les créatures.

43) Double est la cause de ma souffrance, l'épée qui me frappe et mon corps qui est frappé. Mon ennemi a pris l'épée, j'ai revêtu le corps : contre qui m'irriter?

44) Ce que j'ai revêtu, c'est plutôt une plaie qu'un corps, tant [le corps] est sensible! Il faut que la passion m'aveugle pour que je m'irrite [contre mon ennemi, et non contre moi-même].

45) [1] Je hais la souffrance, et, comme un insensé, j'aime la [première] cause de la souffrance, [qui est mon corps]; la souffrance du corps résulte du mal commis par le corps : pourquoi m'irriter ailleurs [, contre les agents et les auxiliaires de la cause première]?

46) Ce sont mes actes seuls qui produisent la forêt aux feuilles-épées et les vautours de l'enfer; de même, cette douleur actuelle : contre qui m'irriter?

47) [2] C'est l'acte commis par moi-même qui met en mouvement les hommes qui me font du mal; [qui, par conséquent], les précipite en enfer. Ne peut-on pas dire, [ô mon âme!] que je les perds [, tandis qu'ils ne me font aucun mal].

48) Grâce à eux, si je supporte patiemment leurs offenses, beaucoup de péchés me sont détruits [par la souffrance même en laquelle ils mûrissent]; tandis qu'à cause de moi mes ennemis vont aux longues tortures de l'enfer.

49) C'est moi qui leur fais du mal tandis qu'ils me font du bien. Pourquoi prendre le change, sot que tu es! et t'irriter?

50) [Mais si je leur fais du mal, c'est moi qui mérite l'enfer et non pas eux?] Si je ne vais pas en enfer, c'est

1. Supprimez la cause si vous voulez supprimer l'effet.

2. Que la colère soit une étrange folie, nous l'avons prouvé; mais cette folie est encore plus grande qu'on peut croire : suivez en effet ce raisonnement.

sans doute par la pureté de mon intention : si je parviens à me sauvegarder, cela ne les regarde pas [1].

51) [Que voulez-vous que je fasse?] Voulez-vous que je me venge de mes ennemis? Ce n'est pas le moyen de les sauver. Et qu'arrive-t-il? C'en est fait de mes vœux et de ma pratique de futur Bouddha, et ces malheureux, ces misérables sont perdus [et tombent en enfer] [2].

52) [3] [La souffrance, dit-on communément, est de deux sortes, corporelle ou morale]. L'âme, immatérielle, ne peut

1. En supportant les injures, nous détruisons nos péchés et méritons le ciel ; tandis que nos ennemis méritent l'enfer. Étant l'occasion de la colère de nos ennemis, nous lui faisons du mal et c'est notre damnation qui est juste et non pas la leur. [En réponse à cette objection, l'auteur dit :] « ce sera par la qualité de mes dispositions », [à savoir], renoncement à toute vengeance, à toute réciprocité dans l'injure : telle est la magnanimité de ma disposition, cause de la suppression de la destinée infernale en ce qui me concerne. « Si je ne vais pas en enfer », c'est par la force de la magnanimité de ma disposition. Il ne convient pas, en effet, que je sois damné en raison des mauvaises dispositions de mes ennemis. C'est ce que l'auteur dit dans la deuxième partie de la stance. Voici le sens général : Si, bien que je fasse du mal [à mes offenseurs], je ne tombe pas en enfer, et cela par « quelque habileté dans les moyens », « qu'est-ce que cela leur fait », à eux mes bienfaiteurs [de fait], en bien ou en mal? Si je parviens à me sauvegarder moi-même, ou si n'importe qui parvient à se sauvegarder, cela ne modifie ni leurs défauts, ni leurs qualités.

Encore que ce raisonnement soit juste, la reconnaissance, due par vous à [vos ennemis], bienfaiteurs [de fait], vous permet-elle de veiller seulement sur vous-même? S'étant posé cette objection, l'auteur répond dans la stance 51.

2. Le futur Bouddha, fidèle du Grand Véhicule, possède une « habileté dans les moyens » assez grande pour se sauver lui-même : il pardonne les injures et poursuit sa carrière sainte ; plus tard, devenu Bouddha, ou élevé au rang de « futur Bouddha en possession d'un étage de Bodhisattva », son habileté et son pouvoir croîtront : « Par conséquent, faute de moyens par lesquels je m'y opposerais maintenant, ces misérables tombent en enfer : je n'y puis rien ; plus tard, ayant trouvé le moyen, je ferai en sorte que mes offenseurs ne souffrent pas la plus légère souffrance. »

3. Nous abordons maintenant, d'après le commentateur, la troisième espèce de patience : *dharmanidhyānakṣānti ;* mais l'auteur, après en avoir dit deux mots, stances 52, 53, se dérobe aussitôt.

être atteinte en aucun endroit et par quoi que ce soit : si elle est atteinte par la douleur du corps, c'est par suite des faux jugements qui font dire : « mon corps ».

53) Quant au corps, peut-on dire qu'il souffre des offenses verbales, injures, paroles grossières, médisances? Comment, ô mon âme, justifier ta colère?

54) [Mais ces mauvais discours indisposent l'esprit des hommes contre moi?] Les mauvaises dispositions d'autrui ne sont funestes, ni dans cette vie, ni dans l'autre. Pourquoi les redouter et s'en affliger?

55) Mais [la médisance] tarit la générosité des hommes [1]? Mes biens vont périr sous peu de jours, et le péché [né du ressentiment] m'accompagnera dans l'autre monde.

56) Mieux vaut mourir sur le champ, [faute de ressources], que de vivre une longue vie de péché. Quand je vivrais cent ans, la mort inévitable me réserve la même douleur.

57) Un homme rêve qu'il est heureux pendant cent ans; un autre, qu'il est heureux pendant une heure : ils s'éveillent.

58) Quand ils sont éveillés, leur bonheur est à jamais interrompu. Tels sont, quand ils meurent, l'homme qui a vécu longtemps, l'homme qui a vécu peu de jours.

59) En vain je posséderai des richesses, en vain je jouirai longtemps des jouissances : la mort, comme un voleur, ne me laissera ni viatique, ni vêtement.

60) Mais, diras-tu, les biens prolongent la vie, et je pourrai plus longtemps détruire mon péché, accroître le mérite? Mais ne t'irrites pas dans le désir des biens, car tu détruirais le mérite et accroîtrais le péché!

61) [Prolonger la vie, dites-vous?] Maudite soit la vie, si

1. « Mais ces biens, les aumônes, le froc, ne sont pas inutiles à la prolongation de la vie; et par une vie pieuse je détruis mon ancien péché, j'accrois mon mérite; j'ai donc lieu d'en vouloir à qui fait obstacle à la générosité des donateurs ». Vaine excuse, car cette haine détruit le mérite, accumule le péché.

je manque le but unique de ma vie, si ma vie se passe entière dans le péché [1] !

62) Mais, diras-tu, je hais le médisant, [non parce qu'il met obstacle à mes profits, mais] parce qu'il [fait partager aux autres sa malveillance et] cause ainsi leur perte [2]. D'où vient que les calomniateurs d'autrui te laissent si indifférent ?

63) Tu supportes aisément la malveillance dont un tiers est l'objet : supporte donc les mauvais discours qui blâment tes vices [3].

64) Ne va pas, [par piété], haïr ceux qui détruisent ou insultent les images [des Bouddhas]. Ces *stūpas*, la bonne religion, les Bouddhas, Bodhisattvas, Nobles disciples et Pratyekabuddhas ne souffrent de ces insultes.

65) Si on offense tes maîtres, tes parents, tes amis, reconnais dans ce qui arrive la manifestation des causes ; écarte la colère.

66) Que l'instrument en soit un être intelligent ou une chose inanimée, la souffrance résulte de causes nécessitantes ; [elle est, dans les deux cas, de même nature, car] elle a toujours son siège dans le corps sensible : supporte-la donc, ô mon âme, [d'où qu'elle vienne].

67) Les uns, égarés [par l'égoïsme], offensent ; les autres, égarés aussi, s'irritent. Qui est sans reproche ? Qui est coupable ? [4]

1. Le bodhisattva ne désire pas la vie pour elle-même, comme font les autres hommes, mais seulement pour la destruction du péché et l'accomplissement de sa double tâche de mérite et de connaissance.

2. Tout sentiment de malveillance contre un futur Bouddha est une faute grave ; c'est pour cela que le futur Bouddha doit craindre le scandale.

3. Ou bien : « Tu pardonnes aisément à ceux dont la malveillance est provoquée par les mauvais discours d'un tiers ; pardonne aussi à qui tient ces mauvais discours, car lui aussi subit une influence étrangère, celle des passions ».

4. Il y a un jeu de mots: *aparādhin* = offenseur = coupable.

68) Pourquoi, ô mon âme, as-tu commis les péchés par lesquels tu souffres aujourd'hui sous tes ennemis ? Espères-tu pouvoir échapper? Les êtres sont soumis à leurs actes anciens [1].

69) Sachant cela, je m'appliquerai avec tant d'énergie aux bonnes œuvres que toutes les créatures, [entrant dans le bon chemin,] seront remplies d'une mutuelle affection.

70) Quand une maison brûle, on enlève de la maison voisine la paille et [le bois] qui alimenteraient le feu s'il venait à s'étendre.

71) De même les objets auxquels on s'attache et qui peuvent allumer dans l'âme le feu de la haine, il faut, sur le champ, les rejeter, de peur que l'incendie ne détruise notre mérite [2].

72) Un homme est condamné à mort : on lui tranche la main et on le renvoie. Peut-il se plaindre ? — Souffrir les souffrances humaines au lieu des souffrances infernales, c'est tout profit.

73) Comment, tu ne peux prendre sur toi de supporter des souffrances qui sont peu de chose et tu te livres à la colère qui mûrit en souffrances infernales !

74) Mille et mille fois la colère m'a livré aux bourreaux [de Yama] — sans que mes douleurs aient servi à moi-même ou au prochain.

75) Bien moindres les douleurs de cette vie, et, [fécondées par la patience], sources d'un bien infini [3]. Réjouissons-nous d'une douleur qui détruit la douleur universelle.

76 [Parlons maintenant de l'envie [4]]. Des hommes [pieux, plus habiles à être heureux,] trouvent une satisfaction person-

1. Les créatures, dominées par les passions et sous l'influence des actes anciens, sont incapables de suspendre leurs mutuelles inimitiés. De l'acte procèdent toutes les causes de souffrance ; je ne puis m'opposer à ses inévitables conséquences.

2. Donc ne pas haïr celui qui détruit les choses que nous aimons.

3. Elles mènent à la qualité de Bouddha.

4. *paraguṇaçravaṇerṣyā.* — Stances 76-98.

nelle à louer les vertus du prochain : pourquoi, ô mon âme, ne pas te réjouir en t'associant à cette louange?

77) [Mais toute joie n'est-elle pas attachement, et, par le fait même, mauvaise ?] — Cette joie, qui a pour principe le mérite d'autrui, est irréprochable ; elle est source de bonheur ; elle n'est pas interdite par les docteurs de la Loi ; elle est, par excellence, le moyen de conquérir le prochain.

78) [Je ne suis pas jaloux du mérite d'autrui, direz-vous,] mais je ne puis supporter la joie de celui [qui fait son éloge] et je ne veux pas de cette joie [que vous prônez] ! Alors le serviteur ne servira plus, le maître ne paiera plus : [l'envie] détruit le monde visible et le monde invisible.

79) Quelqu'un vous loue [par hasard], vous aimez la joie [qu'il tire de vos qualités] ; on loue le mérite d'autrui, vous n'aimez pas votre propre joie.

80) Comment ! tu as formé, pour le bonheur de toute créature, le vœu de devenir Bouddha ; et tu t'irrites contre ceux qui, dès aujourd'hui et d'eux-mêmes, sont heureux [par l'amour des vertus d'autrui] !

81) Certes, tu souhaites à toute créature la possession de l'état de Bouddha adorable aux trois mondes [1], et tu t'affliges des périssables honneurs accordés [à tes frères] !

82) Celui qui nourrit ceux que tu dois nourrir, [tes amis, tes enfants], n'est-ce pas à toi qu'il donne ? Tu rencontres [un bienfaiteur] qui fait vivre ta propre famille, tu vas sans doute te réjouir ? Non pas, tu t'irrites !

83) Quel bien, [mondain ou surnaturel,] ne souhaite-il pas aux créatures celui qui leur souhaite l'état de Bouddha ? Comment posséderait-il la pensée de Bodhi celui qui s'irrite du bonheur d'autrui ?

84) Si ton prochain ne recevait pas l'aumône [que tu lui jalouses], elle resterait dans la maison du « maître de cha-

1. Mondes de l'amour, de la matière et de la non-matière, dont les étages superposés vont de l'enfer le plus bas jusqu'au ciel le plus sublime.

rité »[1]. Dans les deux cas, tu n'en as rien. Que t'importe qu'on la donne ou non ?

85) Exiges-tu que le prochain arrête [la fructification de] ses mérites [qui mûrissent en aumônes et en honneurs] ; qu'il se soustraie à la bienveillance [des laïcs généreux] ; qu'il stérilise ses qualités [source de la sympathie] ; qu'il refuse ce qu'on lui donne ? — Oui, c'est cela, mets-toi en colère !

86)[2] Non seulement tu ne pleures pas sur toi-même, sur tes péchés [causes uniques de tes souffrances], tu prétends rivaliser avec les vertueux, non pas [en bonnes œuvres] mais [en jouissances, fruit des bonnes œuvres].

87-88) Tu souhaites le malheur de ton ennemi : je veux bien, ce qui est absurde, que tes souhaits troublent la loi de causalité ; que ton ennemi, par la seule vertu de ton désir, soit malheureux : voilà un grand gain pour toi ! — Mais ce malheur, dis-tu, fait ma joie ? — C'est le plus grand malheur qui puisse t'arriver !

89) C'est un filet terrible entre les mains des passions, [sinistres] pêcheurs, que cette [trame de tes souhaits envieux] : les gardiens des enfers viendront t'y prendre, [pauvre poisson,] et te cuiront dans leurs antres.

90) Louanges, gloire, honneurs ne servent ni au mérite, ni à la prolongation de la vie, ni à la vigueur, ni à la santé, ni aux joies du corps.

91) Or ce sont là les biens que poursuit le sage qui connaît ce qui est utile ; à la boisson, au jeu, [aux conversations] s'adonne celui qui cherche les jouissances de l'esprit[3].

1. Titre du laïc généreux qui invite à dîner un moine ou la communauté ; aussi « maître du banquet », voir I, stance 34.

2. « Que m'importent vos raisonnements ! A un autre appartiennent les biens et les honneurs dont je suis avide : qu'il en soit privé ! Ce me sera une consolation ». L'auteur dit :

3. Cette stance, donnée par les manuscrits du texte, est omise dans le commentaire. — *mānasaṁ sukham :* jouissances de l'esprit (?)

92) Mais la gloire, pour laquelle [des insensés] prodiguent leurs richesses et sacrifient leur vie ! Mange-t-on des syllabes ? Jouit-on de la gloire quand on est mort ?

93) Un enfant pleure avec des cris déchirants quand s'écroule sa maison de sable : de même ma pensée, quand s'écroule [l'édifice illusoire de] mes louanges et de ma gloire.

94) Cette louange n'est qu'un souffle sonore, dépourvu de pensée : diras-tu que ce souffle proclame tes mérites ? — [Mais je t'entends :] ce qui cause ta joie, c'est que le prochain se réjouisse en toi.

95) Que j'en sois la cause et l'objet, ou que ce soit un autre, que me fait la satisfaction sympathique d'autrui ? Celui-là seul est heureux dont [la joie se manifeste par l'éloge] : je n'ai point part dans cette joie.

96) Comment, répliques-tu, [le saint] n'est-il pas heureux du bonheur d'autrui ? — [Hypocrite, si c'étaient là tes sentiments,] pourquoi faire des différences ? Pourquoi n'es-tu pas heureux quand ton prochain est l'objet des éloges et la cause de la joie ?

97) [Conviens-en, ô mon âme], si je me réjouis quand on me loue, c'est parce qu'on me loue [et non par sympathie désintéressée] ; et cette joie [d'amour-propre] est-elle assez déraisonnable et puérile ?

98) Car les louanges et les honneurs dissipent l'épouvante [du péché et de la transmigration], dissolvent l'attention et la méfiance de soi-même, rendent le vaniteux jaloux du mérite d'autrui et envieux de sa prospérité.

99) [Honore] ceux qui se lèvent contre toi pour détruire ta réputation, ta vaine gloire et tes richesses ! Il semble qu'ils aient uniquement en vue de te préserver des enfers.

100) Les biens et les honneurs sont une chaîne pour qui aspire à la délivrance : [mes ennemis, — dirai-je pas plutôt mes bienfaiteurs et les amis de mon salut ?] me dégagent de cette chaîne. Serai-je assez fou pour les haïr ?

101) Je me précipitais, volontairement peut-on dire, dans la souffrance; mes ennemis, comme par un effet de la protection du Bouddha, viennent me barrer le passage: serai-je assez fou pour les haïr ?

102) « Mais mon ennemi fait obstacle à mes bonnes œuvres! ». Mauvaise excuse, car il n'est pas d'austérité comparable à la patience, et c'est l'ennemi qui m'en fournit [gratuitement] l'occasion.

103) Si, et ce sera bien ma faute, je ne pratique pas la patience à son égard, c'est bien moi-même qui fais obstacle à ma sainteté, qui en détruis la cause présente.

104) Si B n'existe pas sans A; si, A existant, B existe, A est la cause de B. N'appelez pas « obstacle » ce qui est « cause ».

105) Le mendiant qui se présente à l'heure convenable fait-il obstacle à la charité? Le religieux, [dont la vue incite à la vie religieuse], fait-il obstacle à la conversion ?

106) [Or] on rencontre aisément des mendiants de par le monde, mais difficilement des offenseurs : si je n'offense personne, qui m'offensera?

107) C'est donc comme un trésor miraculeusement apparu dans ma maison, un ennemi qui vient de lui-même, incomparable auxiliaire dans la pratique de la sainteté : il faut le chérir.

108) Par nos efforts combinés, [lui offensant, moi pardonnant,] j'obtiendrai le fruit de la patience, [la connaissance suprême d'un Bouddha [1]]. C'est à lui le premier que je ferai part de ma conquête, car il est la source et l'occasion de ma patience [2].

109) « Mais mon ennemi n'a pas l'intention de croître ma patience et ne mérite [ni mes dons], ni mon culte [, ni

1. Littéralement: la connaissance de la loi.

2. De même Çākyamuni a réservé aux Cinq, qui l'avaient méprisé, le premier enseignement de la loi (Comparer Mahavastu I, 72, 10 et 133).

mon amour ». — Pourquoi donc vénérer la Bonne Loi, cause inconsciente de notre sanctification?

110) « Mais l'ennemi a l'intention de nuire ! » [Eh, je le sais; c'est pour cela qu'il est si précieux :] comptez-vous pratiquer le pardon des injures à l'égard d'un médecin dévoué?

111) S'il y a patience, [pardon des injures], c'est parce qu'il y a intention de nuire. C'est par cette intention que l'ennemi, cause de la patience, est digne de vénération comme est la Bonne Loi.

112) C'est pour cette raison que le Bouddha a déclaré : « Les créatures sont un champ [de mérite], les Bouddhas sont un autre champ ». Nombreux sont [les saints] qui ont atteint l'autre bord des félicités [mondaines et surnaturelles], soit par la vertu des créatures, soit par celle des Bouddhas.

113) Dans les créatures et dans les Bouddhas réside la même efficace pour l'acquisition de la nature d'un Bouddha. Pourquoi refuser aux unes la vénération qu'on accorde aux autres? Pourquoi établir une différence ?

114) [1] Il faut apprécier la grandeur de l'intention, non pas d'après sa valeur propre, mais d'après les résultats qu'elle produit : or, de ce point de vue, les créatures ont la même importance [que les Bouddhas] ; donc elles seront mises sur le même rang.

115) Ce qui constitue la grandeur propre aux créatures, c'est que [le saint], par son intention charitable [à leur égard, devient un] adorable [Bouddha]. Ce qui constitue la grandeur propre aux Bouddhas, c'est le mérite produit par la foi en Bouddha et par l'amour [2].

1. Sans doute la grandeur des Bouddhas, qui correspond à leur science et à leurs mérites infinis, est incomparable. Néanmoins, comme les services rendus par les créatures répondent aux besoins spirituels du futur Bouddha, comme les créatures possèdent la même efficace que les Bouddhas pour le salut, nous ne faisons pas de différence entre les créatures et les Bouddhas.

2. Mérite, ajoute le commentaire, qui n'a pas encore mené les créatures à l'état de Bouddha mais qui les y mènera.

116) Les créatures sont comparables aux Bouddhas, parce qu'elles contribuent, pour une part, à l'acquisition de la nature d'un Bouddha ; mais [, en réalité,] il n'en est pas une qui soit comparable aux Bouddhas, océans partout insondables de qualités [1].

117) De ces accumulations uniques de l'essence de toute qualité si un seul atome existe dans une créature, pour l'honorer dignement, le triple monde est un hommage insuffisant.

118) Or, dans les créatures existe et excellente, bien que partielle, cette faculté de produire [chez le charitable, chez le patient, etc.] la nature d'un Bouddha. Il faut donc honorer les créatures en raison de cette faculté partielle.

119) D'ailleurs, sinon par le service des créatures, comment nous faire pardonner par les [Bouddhas et les Bodhisattvas] parents sincères, inappréciables bienfaiteurs?

120) [Les Bouddhas et les Bodhisattvas], pour les créatures, déchirent leur corps et supportent les douleurs de l'enfer [2] : ce qu'on fait aux créatures, on le fait [aux Boud-

Buddhaprasāda, c'est-à-dire : « apaiser [sa pensée] en Bouddha », croire en lui, se reposer et se complaire en lui, foi et amour.

La leçon : « maitryāçayaç ca yat pūjyaḥ *sattva*māhātmyam eva tat », qui est celle des Mss. du texte, est garantie par le tibétain (version du texte). Le commentaire suppose : « *tasya* māhātmyam ».

On aimerait corriger : « *maitryāçayāc ca yat puṇyam...* » mais la tradition l'interdit : « La grandeur des créatures, c'est le mérite qui découle de la charité (dons, pardon des injures, etc.) dont ils sont l'objet..... » (Cf. Çikṣās. 157).

1. Littéralement : « océans de qualités, dont les *parties* sont infinies ». D'après la première partie de la stance : « parce que, pour une *partie*, ils produisent l'état de Bouddha », on est porté à traduire : « océans de qualités, où quelques-uns des principes qui produisent l'état de Bouddha existent à l'état infini ». — Par le fait, « l'équipement de mérite », nécessaire à l'acquisition de l'état de Bouddha, suppose le don, la patience, etc., et par conséquent les créatures indigentes, méchantes, etc.

2. Comment « les Bodhisattvas entrent dans l'enfer Avīci » pour le salut des créatures, pour les délivrer de cet enfer, c'est un point assez obscur, mais parfaitement établi. Le bodhisattva n'hésite pas à com-

dhas] [1] ; à mes plus cruels ennemis, je dois faire tout le bien de toutes les puissances de mon être.

121) Nos Maîtres, [Bouddhas et Bodhisattvas], librement, sans y prendre garde, abandonnent jusqu'à leur vie pour le salut des créatures ; et nous, serviteurs de ces Maîtres charitables, qui devrions être les esclaves [de ces créatures tant aimées], quel égoïsme ! quel orgueil !

122) Quand elles sont heureuses, les Rois-Bouddhas se réjouissent ; ils s'irritent quand elles souffrent ; ils sont satisfaits, tous tant qu'ils sont, quand elles sont satisfaites : offenser les créatures, c'est offenser les Bouddhas [tendres pères d'enfants chéris] [2].

123) Point de volupté, point de plaisir pour les malheureux dont le corps est enveloppé par les flammes : de même, quand les créatures souffrent, il n'est pas de joie pour ceux qui sont la compassion même.

124) En faisant souffrir les créatures, j'ai donc fait souffrir tous les Grands Miséricordieux. Je veux confesser aujourd'hui ce péché : que les Bouddhas me pardonnent le mal que je leur ai fait.

125) Dès cet instant, pour apaiser les Bouddhas [et réaliser leurs vues], je me fais l'esclave des créatures, corps, voix, pensée ! Que la foule [bienveillante] des hommes mette le pied sur ma tête et l'écrase ! Que le Protecteur des êtres [me pardonne et] soit satisfait !

126) [3] Pouvez-vous en douter ? Les [Bouddhas], qui sont

mettre un péché digne d'enfer, violer le vœu de chasteté, par exemple par pitié : mais cette pitié constitue « une habileté dans les moyens » qui empêche le péché de mûrir. (Voir Dogmatique bouddhique, J. Asiat., 1903, ii, 126).

1. Ou : « Faire du bien aux créatures, c'est faire tout le bien, et, hors de là, il n'est pas de bonne action ».

2. Tout ceci doit s'entendre métaphoriquement : les Bouddhas sont impassibles.

3. Quoi ! vous prétendez révérer les Bouddhas et vous méprisez les créatures !

toute compassion, ont adopté en qualité de « moi » toute créature. Ce sont nos Protecteurs même qui apparaissent sous l'aspect des hommes ; et vous iriez les mépriser!

127) [Honorer et se rendre propices les créatures], c'est honorer les Bouddhas et leur complaire ; c'est réaliser ma fin propre (, l'état de Bouddha) ; c'est chasser la souffrance de l'univers ; c'est donc le vœu auquel je m'oblige.

128-129 a) [1] Sans escorte, un homme du roi pressure et outrage un peuple nombreux : et la foule, qui voit de loin, se laisse maltraiter sans rien dire. C'est que cet homme n'est pas seul : la force du roi [2] fait sa force.

129 b-130 a) De même, n'allez pas mépriser à cause de sa faiblesse [apparente] celui qui vous fait injure[3] : car les gardiens des enfers et les Bouddhas compatissants sont, pour lui, comme une armée.

130 b-132) Respectez les créatures ainsi qu'un serviteur respecte un roi irritable. Quel roi furieux a-t-il des supplices comme ceux des enfers, et quel roi satisfait donne-t-il des biens comparables à l'état de Bouddha? — Or les créatures, mécontentes, nous damnent, et, satisfaites, font de nous des Bouddhas.

133-134) Mais, sans parler de l'état de Bouddha, espoir certain de celui qui satisfait les créatures, ne voyez-vous pas qu'il s'assure tous les biens périssables : popularité, gloire, bien-être, beauté qui charme, santé, joie, longue vie, abondante félicité des rois souverains : voilà, au cours des existences, le lot du patient.

1. Si ces pieuses pensées vous touchent peu, pensez du moins aux dangers qui vous menaçent.

2. « La force du roi » ou « l'armée du roi ».

3. Ne croyez pas pouvoir vous venger impunément.

CHAPITRE VII

DE LA VERTU DE FORCE

NOTE PRÉLIMINAIRE

L'ordre traditionnel des vertus oblige notre auteur à expliquer la vertu de force (*vīrya*) après la vertu de patience : « Possédant la patience, que le bodhisattva pratique la force » (stance 1) ; mais, en fait, la force ou « énergie dans le bien » est une vertu « auxiliaire » indispensable à la sauvegarde, à l'accroissement et à la purification de tous les principes de salut, charité, patience ou savoir. — A un autre point de vue, il faut observer que le Grand Véhicule attache une importance toute particulière à la force. Le futur Bouddha, ou futur « Vainqueur » (*Jina*) est, par définition, un héros (*vīra*) : il doit posséder toutes les vertus à un degré surabondant, par opposition aux Arhats et aux Pratyekabuddhas qui se contentent d'une charité infime ou moyenne, etc. ; il doit accomplir de multiples « héroïsmes » (stance 20), acquérir toute connaissance et tout pouvoir magique, conquérir et sauver toutes les créatures. Qui n'hésiterait pas devant cette tâche écrasante ? N'est-il pas plus simple de conquérir le Nirvāṇa des Arhats d'après l'ancienne formule du Petit Véhicule ? — La question devait se poser, très urgente, pour les prédicateurs du Grand Véhicule, et on attachera un prix particulier au passage où Çāntideva montre que « la noble carrière » est, en réalité, plus courte et moins pénible que celle des saints égoïstes de l'ancien Bouddhisme (stance 29) ; la question, d'ailleurs, sera traitée à fond au chapitre ix.

Notre chapitre, qui comporte l'analyse de la force et où, comme d'habitude, l'homélie se mêle à la description technique, se divise en deux parties d'inégale étendue. Dans la première

sont caractérisés les « ennemis » ou « contraires » de la vertu de force; dans la seconde, ses « auxiliaires » ou « éléments ». Cette division, il est à peine besoin de le remarquer, n'est soutenue que d'une manière très imparfaite; l'auteur a tenu compte des catégories admises, fort mal ajustées. Il en résulte que les deux parties s'entrecroisent. En outre, les « auxiliaires » de la force ne sont pas des auxiliaires au même titre : le premier « produit » la force (et la « production » de la force se confond avec la suppression des « adversaires »); les trois suivants concourent à l'accroissement et à la sauvegarde de la force; les deux derniers à sa purification. Mais, pour des raisons qui seront exposées plus loin, c'est au chapitre VIII que sera expliquée cette « purification ».

Sommaire. — Nécessité de la force (1). — Ennemis de la force : langueur et attachement aux plaisirs, combattus par la méditation de la mort et des douleurs de l'existence (3-15); découragement et mépris de soi-même, combattus par la confiance en soi et autres « auxiliaires » (17 et suivants).—Auxiliaires de la force, i. confiance en soi (17-30); ii. les quatre corps d'armée : désir du bien (32-46), fierté (49-61), joie des bonnes œuvres (62-65), suspension (47-48, 66); iii. application exclusive (67-74); iv. domination de soi (75), v et vi. indifférenciation de soi et d'autrui, substitution d'autrui au moi (16), traitées au chapitre suivant.

1) Après la patience, la force ; car l'illumination [des Bouddhas] appartient aux forts. Sans la force, on n'acquiert [ni] mérite, [ni savoir]; de même qu'il faut le « vent » pour qu'il y ait mouvement [1].

2) Qu'est-ce que la force ? L'énergie dans le bien [2],

1. La charité, la moralité et la patience constituent, comme nous l'avons vu, « l'équipement de mérite »; le recueillement et la science constituent « l'équipement de connaissance » ou « de savoir ». La Bodhi, ou illumination qui fait les Bouddhas, requiert ce double « équipement ». La vertu de force est nécessaire à l'un comme à l'autre.

2. Ou « l'effort dans les bonnes œuvres » (*kuçalotsāha*), c'est-à-dire dans la pratique de la charité, etc. (mérite), et dans la lecture des Livres, la réflexion et la méditation (connaissance ou savoir).

l'énergie contre le mal. Quels sont ses ennemis? La langueur [ou impuissance du corps et de la pensée], l'attachement aux mauvais [plaisirs], le découragement [ou manque de résolution] et le mépris de soi-même [qui en est la conséquence].

3) [1] D'où procède la langueur? D'une [détestable] sécurité au milieu des douleurs de l'existence ; d'où la négligence [des bonnes œuvres], la délectation dans le plaisir, la torpeur et le désir de l'oreiller.

4) [Inexplicable sécurité!] Je suis au pouvoir des passions, [comme le poisson] aux mains des pêcheurs, car je suis dans le filet des renaissances; — et, en ce moment même, comprends-je vraiment que la mort va m'engloutir?

5) Tu ne vois donc pas, abattus l'un après l'autre, ceux qui faisaient partie de ton troupeau, [les compagnons de ton enfance]? Et cependant tu t'abandonnes au sommeil comme un taureau destiné à l'abattoir !

6) Yama, [le roi de la mort], t'observe et te ferme tout passage : [condamné à mort, les bourreaux t'entourent]. Comment trouves-tu plaisir à manger, à dormir, à aimer?

7) Mais il sera temps, penses-tu, quand la mort aura fait ses préparatifs et ne pourra plus tarder : il sera trop tard pour secouer ta paresse, pour agir.

8) « Ceci n'est pas fait, [car je pensais le faire demain] ; ceci est commencé [que j'aurais dû faire dès longtemps]; ceci reste à moitié fait: et voici la mort inopinée! Ah! je suis perdu ! » Et tandis que tu penses [à tes devoirs négligés],

9) autour de toi seront tes parents, les yeux rouges, la figure gonflée et couverte de larmes dans l'excès de leur tristesse [2]; devant toi, la face terrible des messagers de Yama.

1. Exhortation sur la langueur (*ālasya*) et le moyen de la combattre par la méditation des douleurs de l'existence (*samudvegabhāvanā*), stances 3-15.

2. Car ils ne peuvent te venir en aide.

10) Brûlé par le souvenir de tes péchés, l'oreille frémissante du cri des damnés, souillé de tes propres ordures, tu ne commanderas ni à ton corps, ni à ta voix, ni à ta pensée. Que pourras-tu faire?

11) Nous sommes semblables aux poissons que [les Orientaux] gardent vivants pour s'en nourrir]. Craignons la mort, tandis qu'il n'est pas trop tard; — [la mort,] que dis-je? bien plutôt, pécheurs que nous sommes, les terribles tourments de l'enfer.

12) Comment, pauvre enfant douillet, tu cries quand tu te brûles avec de l'eau chaude; et ton péché d'enfer te laisse en pleine sécurité!

13) Tu ne t'efforces pas et tu comptes sur la récompense; tu crains la souffrance et tu es voué à toutes les souffrances; tu te crois immortel et tu es déjà saisi par la mort. Ah! malheureux, tu te perds.

14) Puisque, [bonheur inouï], tu as pris pied sur ce navire qui est l'état d'homme, traverse le large fleuve de la souffrance. Insensé! Ce n'est pas le moment de dormir. Quand et à quel prix retrouveras-tu jamais ce navire?

15) [1] Tu fais fi de l'excellente joie des bonnes œuvres, source de félicités qui se renouvellent sans fin; et tu te plais dans les dissipations, [rires, jeux, chants, dans des plaisirs] qui mûriront en souffrance.

16) La confiance en soi, les [quatre] corps d'armée, l'application exclusive, la domination de soi, l'indifférenciation de soi et d'autrui, et la substitution d'autrui au moi: [voilà les ennemis de la paresse; les auxiliaires de la force].

17) [2] Il ne faut pas te décourager en disant: « comment obtiendrai-je jamais l'illumination des Bouddhas? », car le véridique Tathāgata a déclaré ceci en toute vérité.

1. Exhortation sur l'attachement aux mauvais plaisirs (*kutsitāsakti*), deuxième ennemi de la force.

2. Confiance en soi, qui détruit le découragement et le mépris de soi-même, les deux derniers ennemis de la force (stances 17-30).

18) « Ils ont été des insectes, des moustiques, des mouches et des vers [ces Bouddhas souverains, Çākyamuni, Ratnaçikhin, Dipaṁkara]. En s'efforçant ils ont obtenu la suprême illumination, si difficile à obtenir ».

19) Et moi, j'ai déjà obtenu l'état privilégié d'existence humaine ; je sais distinguer ce qui est bon et ce qui est mauvais. Pourquoi, fidèle aux règles de l'Omniscient, n'obtiendrais-je pas l'illumination des Bouddhas ?

20) Mais je frémis à la pensée de sacrifier, [comme doivent le faire les futurs Bouddhas], mes mains, mes pieds et [ma vie même] ! C'est que tu ne réfléchis pas, [ô mon âme !] Tu crois lourd ce qui est léger, et léger ce qui est lourd.

21) [D'une part], le corps mutilé, lacéré, brûlé, fendu avec des scies rouges ; des supplices renouvelés sans fin pendant des siècles innombrables et stériles pour l'illumination [: voilà ce que tu crois léger].

22) Mesurée, au contraire, la souffrance qui engendre l'illumination : telle la brève souffrance de l'extraction d'une épine perdue dans les chairs.

23) Tous les médecins, pour rétablir la santé, font des opérations douloureuses [ou prescrivent un régime pénible]. Il est donc convenable que tu souffres un peu pour apaiser la douleur éternelle de toi-même et du prochain !

24) Mais cette méthode, encore que convenable, le meilleur des médecins ne l'impose pas [aux néophytes] : c'est par une méthode très douce, [proportionnée aux forces du fidèle], qu'il guérit les [passions], maladies invétérées et dangereuses.

25) Notre Maître, en effet, commence par imposer [des sacrifices faciles] : « Donnez des légumes [et du riz] » ; ensuite, et graduellement, il fait en sorte que [le fidèle] abandonne [volontiers] jusqu'à sa propre chair.

26) [1] [La pratique de la charité anéantit peu à peu tout égoïsme, et] quand le bodhisattva n'a pas plus d'attachement pour son corps que pour des légumes, lui est-il difficile de donner sa chair et ses os?

27) Le bodhisattva est à l'abri de toute douleur corporelle, car il a dépouillé le péché; à l'abri de toute tristesse, car il connaît la vérité [du double néant] [2] : or la pensée souffre par l'erreur, le corps par le péché.

28) Les bonnes œuvres assurent le bonheur du corps; la science, le bonheur de l'âme : rien n'a prise sur le [bodhisattva] miséricordieux qui reste dans ce monde pour le bien d'autrui [3].

29) [4] Détruisant ses anciens péchés par la force de la pensée de Bodhi [5], enrichi sans cesse de nouveaux mérites, le [candidat à la qualité de Bouddha] va plus vite que le candidat à la qualité d'Arhat [6].

30) Porté dans ce char qui est la pensée de Bodhi, progressant, sans douleur et sans fatigue, d'un bonheur [moindre] vers un bonheur [plus grand], quel homme sensé pourrait se décourager?

1. Objection. Cette existence que le bodhisattva continue pendant de nombreuses naissances, est un mal : mieux vaudrait suivre une route plus directe du *nirvāṇa*, la route des Arhats ou du Petit Véhicule (voir chapitre VIII, stance 10). L'auteur répond :

2. Inexistence d'un moi permanent, inexistence des éléments du moi ; ou bien inexistence des phénomènes internes et externes.

3. Pourquoi donc redouter les prétendues souffrances de la carrière de bodhisattva ? — L'impassibilité du saint (Arhat dans le Petit Véhicule, bodhisattva dans le Grand) donne lieu à des discussions très curieuses, voir Milinda, Madhyamakāvatāra, etc.

4. Objection : Quoi qu'il en soit, il faut, pour devenir Bouddha, un amoncellement infini de mérites longuement gagnés. Le Petit Véhicule n'est-il pas plus rapide ?

5. Le vœu de devenir Bouddha pour le salut des êtres.

6. Le « disciple » (çrāvaka), c'est-à-dire le fidèle du Petit Véhicule, qui poursuit le nirvāṇa immédiat dans et par l'état d'Arhat. — On verra (chapitre IX) qu'on ne peut obtenir par le Petit Véhicule ni le nirvāṇa, ni la destruction des passions.

31) Pour réaliser le salut des créatures [par la possession de la vertu de force, le bodhisattva a] une armée [composée de quatre corps] : le vœu [ou désir du bien], la fermeté [qu'on appelle aussi fierté], la joie [ou attachement aux bonnes œuvres], la suspension [ou abandon momentané de l'entreprise].

Le vœu [a un double mobile] : la crainte de la souffrance, [suite inévitable du péché,] et le désir des fruits [des bonnes œuvres].

32) Quand il a déraciné les ennemis [de la force][1], [le bodhisattva] s'applique à croître la force[2] en faisant manœuvrer ses armées, à savoir le vœu, la fierté, la joie, la suspension, l'application exclusive, la domination de soi[3].

33)[4] [En ma qualité de bodhisattva], je dois détruire d'innombrables vices, les miens et ceux du prochain. Pour en détruire un seul, [si la pensée est faible], il faut des milliers de siècles.

34) Or je ne possède même pas un atome d'énergie. Destiné à des souffrances infinies, comment [mon cœur] ne tremble-t-il pas dans ma poitrine?

35) Je dois acquérir, pour moi et pour les autres, d'innombrables vertus ; et c'est à peine si des milliers de siècles suffisent à l'exercice d'une seule.

36) Or jamais je ne me suis appliqué, même à la moindre. Inutile est demeurée ma naissance à si grande peine et si miraculeusement obtenue !

37) Je n'ai pas connu la joie des grandes fêtes en l'honneur des [Bouddhas] bienheureux ; je n'ai pas honoré

1. D'après le commentaire, les trois ennemis de la force : langueur, attachement aux vains plaisirs, découragement.

2. En déracinant les ennemis, on produit (*utpāda*) la force ; il s'agit maintenant de l'augmenter (*vṛddhi*). Enfin, c'est par la science (*prajñā*) qu'elle sera purifiée (*çodhana*).

3. Ces deux dernières vertus sont distinguées ci-dessus (stance 31) des « quatre corps d'armée ».

4. Nature, importance et nécessité du vœu (33-46).

la religion [1] [en vénérant les images, les stūpas, la Bonne Loi, en dotant les monastères]; je n'ai pas rempli l'espérance des pauvres.

38) Ai-je donné la sécurité à ceux qui ont peur ? Ai-je guéri ceux qui souffrent [du corps ou de l'âme] ? C'est à la malheure que je suis entré dans le sein douloureux de ma mère !

39) Durant mes vies anciennes, j'ai déserté le « vœu du devoir », et c'est pourquoi je suis sans espoir et sans ressource. Qui désertera le « vœu du devoir » ?

40) Le vœu, Bhagavat l'a déclaré, est la racine de tout bien, de tout mérite ; et la racine du vœu, c'est la méditation constante des fruits de nos actes.

41) Les pécheurs connaîtront toutes les souffrances physiques, toutes les douleurs morales, toutes les épouvantes et la ruine de tous leurs désirs.

42) Grâce à leurs mérites, le désir des gens de bien, quel qu'il soit, sera comme un hôte auquel on ne peut rien refuser.

43) A cause de leurs péchés, le désir des pécheurs et la jouissance qu'il embrasse seront détruits par la souffrance armée d'un glaive.

44) [Heureux ceux dont] les œuvres sont [toutes] pures ! Enfermés dans le cœur des lotus, grands, parfumés et frais, [embryons pétris de la pensée de l'Illumination par la science et la charité], leurs corps brillants se développent nourris du son charmant de la Loi ; et [quand la maturité est complète] les lotus-matrices s'ouvrent sous les rayons [de ce soleil] qui est le Bouddha : ornés de toutes les marques du « Grand homme » [2], les [Bodhisattvas], fils des

1. *Çāsana*, la loi du Bouddha, souverain des dieux et des hommes.

2. Marques du « Grand homme », attributs d'origine solaire, ou, pour être moins précis, mythologique, qui appartiennent en propre aux « Rois Souverains », aux Bouddhas, à Viṣṇu, etc. (voir Senart, *Légende du Buddha*). Les futurs Bouddhas possèdent ces marques en

Bouddhas naissent alors en présence du bienheureux [Amitabha][1].

45] Quant aux pécheurs, aux œuvres [entièrement] mauvaises : soigneusement écorchés par les bourreaux de Yama, poussant des cris lamentables, plongés dans du cuivre fondu, déchiquetés avec des épées et des instruments brûlants, ils tombent et retombent sur le plancher de fer rouge.

46*a*) Méditez sur ces vérités, et dans le tremblement de vos cœurs, formez, [renouvelez] le vœu de vous appliquer au bien[2].

46*b*)[3] [Désormais] appliqué [au bien], le bodhisattva développe la fierté d'après les principes du Vajradhvaja-[sūtra][4].

47)[5] Examiner tout d'abord ses forces [et les mesurer avec la tâche] : entreprendre ou ne pas entreprendre [sui-

puissance ; elles se développent peu à peu au cours de leur carrière. Il faut un mérite égal à celui de toutes les créatures pour qu'un seul cheveu soit planté à la manière dont sont plantés les cheveux d'un Bouddha.

1. A cette description s'oppose terme pour terme celle de la naissance dans le sein de la femme, réservée à ceux dont les œuvres sont « mêlées » de bien et de mal. Le Bouddha Amitābha règne dans un monde merveilleux qui s'appelle la Sukhāvatī ou « Bienheureuse Terre », peuplée de futurs Bouddhas (pour sa description, voir *Sacred Books of the East*, vol. XLIX). Dès avant la fin du IIe siècle de notre ère, l'espoir du bouddhiste est de renaître dans cette « Terre » qui a pris la place des anciens paradis brahmaniques adoptés par le plus ancien bouddhisme. Les dévots d'Amitābha sont nombreux, à l'heure actuelle, en Chine et au Japon.

2. *Çubhacchanda*.

3. L'exhortation sur la fierté (*māna*) ou héroïsme robuste (*sthāman*), stances 46-61. — On peut traduire : « Commençant [l'œuvre qu'il doit accomplir] le B. développe... » ou : « le B. développe, dans la tension de toute son énergie, ... »

4. Voir *Çikṣāsamuccaya*, p. 278.

5. Dans quel cas faut-il entreprendre une œuvre pie, méditation, etc. ? « Pour sauvegarder la fierté, il ne faut pas se compromettre à l'aveugle » : cette remarque justifie les présentes observations dont la vraie place est au paragraphe traitant de la « suspension » (stance 66).

vant le cas], car mieux vaut ne pas commencer que de reculer.

48) [Et pourquoi? On contracterait l'habitude, pour cette vie et les suivantes, [d'abandonner ses entreprises]; [ne pas accomplir ses promesses est] un péché, d'où la souffrance ; l'œuvre [qu'on laisse inachevée, pour l'entreprise qu'on ne mènera pas à terme,] est perdue : perdu le temps [qu'on devait employer autrement et perdue l'œuvre qu'on aurait dû faire] ; non achevée, enfin, l'œuvre [imprudemment commencée : pour ces cinq raisons, mieux vaut ne pas commencer que de revenir en arrière].

49*a*) Il y a trois orgueils légitimes : l'orgueil de l'œuvre, l'orgueil contre la passion, l'orgueil de la puissance [1].

49*b*-50) Par le premier, on réclame pour soi seul le travail : « Cette pauvre humanité, esclave des passions, est incapable de quoi que ce soit pour son bien. [Moi, bodhisattva], je dois faire tout à sa place et pour elle : je ne suis pas impuissant comme les autres. »

51) Un tel fait une besogne servile alors que je suis là, [moi, l'esclave des créatures] ! Si par orgueil je ne prends pas sa place, périsse plutôt mon orgueil !

52) [2] Le corbeau devient un Garuḍa [3], quand il s'attaque à un lézard mort. La moindre occasion de péché me fera tomber si ma pensée est faible [, si mon orgueil de bodhisattva est miné par la passion].

53) Quand l'homme manque de résolution, d'activité morale, [par indolence et oubli de la loi], les occasions de péché et les chutes sont fréquentes ; mais quand la pensée est tendue, énergique, [attentive], les plus grandes tentations ne peuvent la vaincre.

1. Pour ce dernier, voir stance 60.

2. Ce qui précède nous amène à parler du deuxième « bon » orgueil, l'orgueil contre la passion : « Vous dites que cette besogne servile est indigne de vous ; prenez garde : le corbeau..... »

3. Oiseau merveilleux, destructeur des serpents.

(54) Aussi j'affermis ma pensée [et je me cuirasse d'un saint orgueil] : je détruirai qui veut me détruire. N'est-il pas ridicule celui qui veut conquérir le triple monde et que la tentation abat ?

(55) Je triompherai de tous ; je ne serai vaincu par personne. Tel est mon orgueil : ne suis-je pas le fils des [Bouddhas, ces] victorieux, ces lions ?

(56) Les hommes vaincus par l'orgueil sont des misérables, et non pas des orgueilleux ; l'orgueilleux ne devient pas la chose de son ennemi et les [faux] orgueilleux sont les esclaves de cet ennemi qui est l'orgueil.

(57-58) L'orgueil les précipite dans les destinées infimes ; ou si, par hasard, ils obtiennent l'existence humaine, privés de tout ressort et de toute joie, mangeant le pain d'autrui, réduits en esclavage, abrutis, hideux, débiles, ils sont méprisés de tous, les misérables qui se raidissent dans l'orgueil [1]. Si tu les tiens pour des orgueilleux, qui appelleras-tu lâches et misérables?

(59) Ceux-là sont des orgueilleux, des victorieux, des héros, les [bodhisattvas] qui mettent leur orgueil à écraser l'orgueil, cet ennemi [2] ; qui anéantissent l'orgueil dans ses assauts furieux, et, [devenus Bouddhas], manifestent indéfiniment au monde le fruit de leur victoire [3] !

(60 [4]) Quand il est environné par la horde des passions, [le bodhisattva, tel un guerrier], centuple son insolente

1. *mānastabdha*. — Pāli *thaddha*.

2. Par « orgueil », *māna*, il faut entendre ici la conscience du moi, *ahaṁkāra*, laquelle est la source de l'égoïsme et de toutes les passions (Détruire la conscience du moi, c'est devenir Bouddha et entrer dans le *nirvāṇa*) ; ou bien le [faux] orgueil est pris comme type des passions dites *upakleças* (*upakleçeṣu māna*).

3. « Telle est, semblent-ils dire, la conquête que nous avons obtenue en triomphant de l'orgueil. »

4. Du troisième orgueil, dit « de la puissance » (*çaktau māna*). — Cette notion reste obscure et le commentaire ne nous aide que médiocrement.

fierté : il est inattaquable aux passions [1], comme le lion au peuple des animaux.

61) Il ne peut se faire, quoi qu'il arrive, que [le bodhisattva] cède aux passions : de même que l'œil ne goûtera jamais les saveurs.

62) [2] A l'œuvre [pie, lecture, méditation, etc.], dont l'heure est venue, il s'applique de toutes ses forces ; il s'enivre, jamais assouvi, de la saveur qu'elle contient : tel [un joueur] tout entier au plaisir et au gain.

63) Toute action, stérile d'ailleurs ou féconde, a pour principe l'espoir d'un bien. Mais pour celui dont le bonheur est dans l'action même, il n'est pas de bonheur fors l'action.

64) Les plaisirs, — miel sur le tranchant du rasoir, — ne rassasient pas les vivants ; et qui serait rassasié de l'ambroisie des bonnes œuvres qui mûrissent ici-bas [3] en fruits savoureux et produisent le bonheur final ?

65) Donc, quand un travail est fini, que [le bodhisattva] se plonge aussitôt dans un autre ; comme l'éléphant sous les feux du midi se plonge tout d'abord dans le lac.

66) [4] [Mais cette ivresse d'action n'est pas sans règle]. Quand on constate que les forces manquent [pour achever l'œuvre commencée], on s'arrête en vue d'achever plus tard. Et, quand l'œuvre entreprise est parfaite, on cesse de s'en occuper, tout entier à la tâche qui doit suivre [et à son fruit].

67) [5] [Le saint] n'a qu'une pensée : se garder des coups des passions, leur porter des coups décisifs ; tel le héros,

1. L'auteur emploie indifféremment *saṁkleça* et *kleça* ; ci-dessus (49-50), *upakleça*.

2. Qu'est-ce que l'armée de la joie, *ratibala* (ou *karmarati* ?), auxiliaire de la force ? (62-64).

3. « Ici-bas », c'est-à-dire « au cours des existences ».

4. Stance 66 : de la « suspension » (*muktibala*), voir ci-dessus, stances 47 et 48 et chapitre v, 43-44.

5. Stances 67-73 : de « l'application exclusive » (*tātparya*), troisième auxiliaire ou élément de la force.

qui combat à l'épée, [plus habile encore], un habile adversaire :

68) Si l'épée vient à tomber, il la reprend, aussi prompt que la crainte. Quand la mémoire [1], cette épée, lui échappe, [le saint] la reprend [et la tient en garde], se souvenant des enfers.

69) Toute blessure est grave, car si le poison pénètre dans le sang, il se répand dans tout le corps ; de même le mal dans la pensée, s'il trouve une fissure [par où s'introduire].

70) [2] Comme, [dans la légende,] l'homme qui porte un vase rempli d'huile ; des soldats l'entourent, le fer au poing ; [le sol est glissant] ; le moindre faux pas est fatal, [car une seule goutte répandue lui coûtera la vie]. Aussi attentif le bodhisattva [qui redoute l'enfer].

71) Comme si un serpent se glissait sur la poitrine, aussi prompt [,aussi effrayé], le bodhisattva réagit violemment contre le sommeil et la langueur qui s'insinuent.

72) S'il lui arrive de faiblir, [c'est comme un vaillant :] il s'afflige et réfléchit : « Comment faire que cela ne m'arrive plus ? »

73) Aussi cherche-t-il le commerce [des amis spirituels], l'œuvre [qu'ils commandent et les châtiments qu'ils infligent], pour apprendre à s'exercer [attentivement] dans la mémoire de la Loi, [et à croître ainsi la force].

74 [3]) Jamais il n'oublie le « Sermon sur l'attention [4] », il rend sa pensée et son corps rapides et maniables, en sorte

1. La mémoire de la Loi, du Bouddha, etc.

2. Allusion à une histoire racontée dans *Jātaka*, I, 393 et *Kathāsaritsāgara*, VI, 27 (traduction p. 237). — Voir aussi *Lalitavistara*, 297, 9.

3. Stances 73-75 : « la domination de soi » (*ātmavidheyatā*). Voir ci-dessus, stance 16.

4. Sermon célèbre, *apramādakathā*. Voir ci-dessus chapitre III, ci-dessous VIII, 185, et *Dhammapada*, chapitre II.

qu'il soit prêt toujours et en toute chose, avant même qu'il faille commencer.

75) Comme la graine du cotonnier obéit au vent, allant et venant sous son impulsion ; de même, [corps et pensée], [le bodhisattva] se dirige à sa volonté. C'est ainsi qu'on obtient les pouvoirs magiques [et toute félicité].

CHAPITRE VIII

VERTU DE MÉDITATION OU DE RECUEILLEMENT

NOTE PRÉLIMINAIRE

Le recueillement, concentration ou fixation de l'esprit, est la pièce maîtresse de toutes les doctrines mystiques de l'Inde. Elles en ont formulé la théorie scientifique : « Quand on pense fortement à une chose », dit l'Abhidharmakoça, « on ne perçoit plus les autres » ; on devient incapable de les percevoir ; elles n'existent plus. — Distinctes dans leurs conceptions religieuses ou métaphysiques, mais toutes également idéalistes, ces doctrines définissent de la même manière la méthode : dégagé des impressions frivoles et mondaines, calme, fixé, l'esprit s'attache à l'objet qu'il s'impose ; il en acquiert l'intelligence profonde et, en quelque sorte, s'identifie avec lui. De la sorte, l'ascète obtient soit des extases passagères, soit la renaissance en compagnie du dieu qu'il aime, soit la délivrance finale de quelque façon qu'il la conçoive.

Le Bouddhisme a construit ou adopté divers systèmes reposant sur ces spéculations aussi anciennes que généralement admises ; il les a partiellement épurés des éléments psycho-physiologiques, identité du souffle vital avec l'âme, etc., dont la vieille doctrine brahmanique et le Tantrisme tirent également parti ; sans négliger les recettes pratiques d'hypnose, suspension et réglementation du souffle, contemplation du blanc, de l'eau, de l'espace, etc., il les a subordonnées à une discipline purement intellectuelle intimement liée au dogme primordial de l'impermanence et du néant. D'où la nécessité, pour vider et détruire la pensée, douloureuse parce qu'impermanente, mais toujours renaissante, de la concentrer sur des objets de moins en moins complexes ou émotifs, de rétrécir son champ d'action, de simplifier ses opérations. Le Bouddhisme du Petit Véhicule connaît un certain nombre d'extases (*dhyāna*) ou abstractions, tantôt quatre, qui sont les plus célèbres et que Çākyamuni aurait lui-même pratiquées pour devenir Bouddha, tantôt huit, qui forment chaîne et s'élèvent jusqu'au séjour où il n'y a plus ni

conscience, ni inconscience. Le Bouddhisme du Grand Véhicule en énumère ou se vante d'en énumérer des milliers, mais, souvent, il les ramène toutes à trois principales : l'esprit reconnaît l'inexistence du « moi » et du « mien », s'abstient de tout mouvement à l'égard des phénomènes, se meut vers le Nirvāṇa en le concevant comme exempt de tout caractère.

Bien que notre chapitre soit intitulé « vertu de méditation, d'extase » (*dhyāna*), l'auteur néglige ces hautes applications du recueillement. Convaincu qu'elles sont stériles et dangereuses pour le débutant, plus préoccupé d'introduire le fidèle dans la pratique des futurs Bouddhas que de le guider vers les sublimes extases voisines du Nirvāṇa, il examine l'efficacité du recueillement en ce qui concerne le mérite (*puṇya*), réservant pour le chapitre suivant les méditations qui produisent la connaissance (*jñāna*). Ainsi conçu, le recueillement a pour fonction de fortifier et de purifier la charité, la moralité, la patience et la force : on voit très bien comment la méditation des douleurs de la mort, de l'impureté du corps (*açubha-bhāvanā*), etc., facilite l'observation de la loi de chasteté et de tous les commandements en général. Mais ces applications du pouvoir du recueillement sont communes à tous les ascètes ; elles ne figureront ici qu'à titre de conditions préparatoires : ce qui est propre au Bodhisattva, c'est l'amour et le service des créatures et on se demande comment le recueillement y pourra concourir. C'est surtout à cette question que Çāntideva répond. Après avoir exposé les conditions du recueillement, il explique comment le fidèle, calme et concentré, soutenu par l'idéal qu'il vise et des habitudes vertueuses déjà enracinées, se peut persuader aisément du néant de ce que nous appelons le moi. Dès lors, rien de plus simple que de ne pas faire de différence entre le moi et le prochain (*parātmasamatā*) ; puis, par un plus noble effort, de substituer le prochain au moi (*parātmaparivartana*) : « traiter le moi, comme j'ai l'habitude, hélas ! de traiter le prochain », et inversement. Pratiquées dans cet esprit, toutes les vertus, la charité et les autres, seront aisées ; elles seront pures et méritoires ; car, « ayant adopté le prochain pour mon moi, comment pourrai-je m'enorgueillir de ma charité ou de ma patience ? comment pourrai-je désirer ou attendre quelque avantage personnel d'actes que je considère désormais comme égoïstes, non méritoires ? »

Sommaire. — Conditions du recueillement : 1° Renoncer au monde ou « isolement du corps » (vie de religieux ascétique ou « sylvestre », *āraṇyaka*). Vanité des désirs mondains (5-8) ; dangers et douleurs du commerce des hommes (9-25) ; le séjour dans la forêt (26-39) ; visite au cimetière (30-34). 2° Renoncer aux pensées mondaines ou « isolement de la pensée ». Réflexions sur l'amour (40-78), sur les biens en général et le désir (79-85) ; le séjour dans la forêt. — Deux applications du recueillement : 1° Non-différenciation du moi et du prochain ; l'idée de moi, de prochain et de douleur (90-110). 2° Substitution du prochain au moi, justifiée au point de vue théorique, au point de vue de ses avantages d'ordre pratique (111-139) ; développement littéraire et pieux : entrer dans les sentiments d'autrui à mon égard ; pensées et résolutions d'humilité et de renoncement (140-173). Résumé (174-186).

1) Quand il a, de la sorte, développé la vertu de force, [le bodhisattva] réalise le recueillement en fixant les organes intellectuels ; car l'homme dont la pensée est distraite, [possédât-il la force], reste dans la gueule des passions.

2) [En recueillant], en isolant le corps et la pensée, on empêche la distraction : aussi faut-il abandonner le monde et rejeter les imaginations[1].

3) Si on ne renonce pas au monde, c'est par affection [pour soi et pour les siens], par convoitise des biens d'ici-bas : aussi, pour rejeter cette affection et cette convoitise, l'homme avisé réfléchira :

4) « C'est quand il possède parfaitement la clairvoyance[2], grâce à la concentration de la pensée, que [le saint] détruit les passions. » Cherchons d'abord la concentration de la pensée qui procède de l'indifférence, du détachement des choses du monde.

5) Comment un être périssable peut-il s'attacher à des

1. Pensées d'amour, de haine, d'erreur (*kāma, dveṣa, moha*).
2. *vipaçyanā* : voir les choses comme elles sont.

êtres périssables ? Car, pendant des milliers d'existences, il ne verra plus ce qu'il aime.

6) Quand il ne voit pas [ce qu'il aime], [l'amant] est triste, inquiet, et le recueillement est impossible ; quand il l'a vu, il n'est pas rassasié, et le désir, comme auparavant, le tourmente.

7) Désireux de posséder ce qu'il aime, il ne voit pas les choses comme elles sont : [il perd le sentiment du bien et du mal], il perd la salutaire terreur [du péché et de l'enfer], et la même tristesse continue à le brûler.

8) Absorbé dans son [amour], il laisse s'écouler sans fruit ses courtes vies [1] ; et c'est pour un ami périssable qu'il trahit la Loi, ami qui demeure.

9) Si le saint, vivant avec les hommes du monde [2], se conduit comme eux, il se damne ; s'il ne se conduit pas comme eux, on le hait : à quoi bon le commerce des hommes ?

10) [Et suivît-on même leurs pratiques, il n'y a rien à faire avec ces fous :] ils sont mes amis [dès qu'ils y trouvent intérêt] et, aussitôt, ils me haïssent ; la colère leur tient lieu de reconnaissance. Ah ! qu'ils sont difficiles à satisfaire les hommes du monde !

11) Ils s'irritent quand on leur donne un bon avis ; ils s'opposent même à ce que je fasse le bien : si je fais le bien malgré eux, ils s'irritent et se damnent.

12) Ils envient leur supérieur, jalousent leur égal, méprisent leur inférieur ; si on les loue, ils s'enorgueillisent ; si on les blâme, ils haïssent. Jamais on en tire aucun bien.

13)[3] Si, fou vous-même, vous pratiquez les hommes du monde, ce sera nécessairement à votre dam : on exalte son

1. Il perd toutes les existences humaines qu'il obtient au cours de la transmigration et dont il devrait profiter pour travailler au salut.

2. Littéralement : avec les enfants, avec les fous (*bāla*).

3. Le commerce du saint et du fou est aussi désavantageux au second qu'au premier.

propre mérite, on ravale le prochain, on discourt avec complaisance des plaisirs du monde.

14) On se nuit réciproquement : [deux fous ensemble,] c'est une réunion de malheur. Je vivrai seul : le corps et la pensée sont heureux dans la solitude.

15) Le sage doit fuir les fous. Si le hasard veut qu'il rencontre un fou, il se le concilie par des procédés aimables, non dans l'intention de lier connaissance, mais avec l'indifférence d'un homme de bien [1].

16) Comme l'abeille prend dans les fleurs le miel, je ne prendrai que ce qui est utile à la Loi [2]. Semblable à la nouvelle lune, où que je sois, je n'aurai pas de relation avec les hommes.

17) Si tu te complais dans la pensée de tes biens [3], de tes honneurs, de ta popularité, quel effroi quand la mort, inévitable aux mortels, viendra te surprendre !

18) Ignorante du vrai bonheur, en quelque objet que l'âme cherche la jouissance, voilà que la jouissance s'est changée en une douleur mille fois plus grande [4].

19) Si tu es sage, ne désire pas la jouissance ! Le désir engendre l'effroi. Si la jouissance se présente d'elle-même [5], recueille toute ta fermeté et ta clairvoyance.

20) Il y a eu beaucoup d'hommes riches, beaucoup d'hommes glorieux : avec leurs richesses, avec leur gloire, on ne sait ce qu'ils sont devenus.

21) Pourquoi me réjouir de la louange ? Je sais que d'autres me blâment. Pourquoi m'affliger du blâme, puisque d'autres font mon éloge ?

22) Les hommes sont variables et divers : les Bouddhas eux-mêmes ne peuvent les satisfaire, à plus forte raison des

1. C'est-à-dire : « sans déplaisir comme sans entraînement ».
2. Ou bien : « je n'accepterai que le froc et l'écuelle ».
3. Ces biens sont le froc, l'écuelle, etc.
4. Les stances 18-22 sont omises par le commentateur.
5. Interprétation conjecturale.

ignorants tels que moi. A quoi bon se préoccuper des hommes?

23) Si [un moine] est dénué de tout, on le blâme [: quels péchés il a dû commettre !] [1]. S'il possède [vêtements, écuelle et le reste,] on le méprise davantage [: par quelles ruses ou quelles bassesses a-t-il capté la bienveillance des donneurs d'aumônes?]. Telle est la nature des hommes d'être intraitables : quel plaisir à vivre avec eux ?

24) [2] « L'homme du monde n'est l'ami de personne », ont déclaré les Bouddhas, car il n'a d'affection que par intérêt personnel.

25) Or l'affection en vue d'un intérêt personnel n'est qu'une forme de l'égoïsme : de même le chagrin de la perte des richesses vient de la pensée du plaisir perdu.

26) Les arbres ne sont pas malveillants ou méprisants : on n'a pas grande peine à devenir leur ami. Oh ! quand pourrai-je vivre avec les arbres avec lesquels il fait si bon vivre !

28) Mon gîte sera quelque temple désert, le pied d'un arbre ou quelque grotte. Oh ! quand irai-je devant moi, sans tenir à rien, sans regarder en arrière !

28-29) Vivre dans ces retraites qui ne sont à personne, larges et vierges, en pleine liberté, sans attachement comme sans maison ; avec, pour tout bien, une écuelle de terre et la robe monastique qui ne tenteront pas les voleurs ; exempt de crainte, sans souci de mon corps et de ma vie !

30) Quand me rendrai-je au cimetière, véritable maison de mon corps, pour comparer aux squelettes des autres hommes ce corps qui n'est que pourriture ? [3]

1. En effet, si on est pauvre dans cette vie, c'est parce qu'on a été avare dans une existence antérieure.

2. Les stances 24 et 25 sont omises par le commentateur.

3. Comparer le système des Dhutāṅgas (se vêtir de haillons, vivre dans la forêt, fréquenter les cimetières, e c.), vœux ascétiques que les moines sont autorisés à contracter.

31) [1] Car ce corps, mon corps ! deviendra une chose si infecte que les chacals n'oseront en braver l'odeur.

32) Les os de ce corps, qui lui furent unis dès l'origine et font partie de son apparente [unité], seront dispersés : à plus forte raison me quittera mon ami.

33) [Mais ma femme, mes fils, mes amis ne prennent-ils pas une part dans mes joies, dans mes souffrances?] — L'homme naît seul et meurt seul : à chacun appartient sa part de souffrance. A quoi servent ceux qu'on aime sinon à faire obstacle au mérite ?

34) De même qu'un voyageur s'arrête dans quelque hotellerie [, rencontre d'autres voyageurs, repart le lendemain]; de même le voyageur qui suit le chemin des existences s'arrête dans une naissance, [rencontre ceux qu'on appelle des parents et continue, seul, sa route].

35) Installe-toi dans la forêt sans attendre que les quatre croque-morts [t'emportent au cimetière] parmi les lamentations de tes parents.

36) Il est exempt de haine et d'attachement celui qui vit dans la forêt ; il ne possède que ce misérable corps ; dès longtemps il est mort au monde ; il meurt sans tristesse.

37) Il n'aura pas autour de lui des parents dont le désespoir l'afflige ; personne [, à l'heure de la mort], ne troublera sa commémoration du Bouddha et de la Loi [2].

38) Tu es aimable [, car tu abondes en jouissances], exempte de peines [, étant l'antidote de la souffrance], béatifique [, car tu es la source des félicités temporelle et surnaturelle] ! O Solitude [, mère du recueillement et] qui pré-

1. Méditation de l'impureté (*açubha°* ou *açucibhāvanā*), stances 31 et 32; ci-dessous 41 et suiv.

2. *Buddhānusmrti*, *dharmānusmrti*. Toutes les sectes indiennes attachent une grande importance à la dernière pensée : il semble que l'âme doive se réincarner dans telle ou telle condition à raison des dernières impressions qu'elle a ressenties ici-bas. Voir *Bhagavagītā*, VIII, 5; WARREN, *Buddhism in Translations*, p. 246; BARTH, *Religions of India* p. 227.

viens toute distraction du corps, de la voix et de la pensée, je veux m'attacher à toi pour toujours !

39) [1] Détaché de toute préoccupation étrangère, l'attention toute entière absorbée dans ma pensée [2], je m'appliquerai à fixer la pensée [, en arrêtant son tranchant sur son objet], et à la dompter [, en la ramenant à son objet quand elle s'écarte, en la soustrayant aux distractions extérieures].

40) Les désirs [, les amours], sources de maux cruels dans cette vie comme dans l'autre : ici-bas, la prison, la mort, les mutilations ; plus tard, les tortures de l'enfer.

41-43) Pour tes amours, combien de bassesses auprès des entremetteurs et des entremetteuses ! aucun souci du péché, de la réputation, de la vie mise en danger, de la fortune prodiguée ! Eh bien, les voilà les amours dont l'embrassement était pour toi la suprême jouissance : voici des ossements, les mêmes qu'autrefois ; mais ils sont maintenant sans maître : embrasse-les donc tant qu'il te plaît et jouis de cette suprême jouissance !

44-45) Cette figure ne se relevait qu'avec effort, car la pudeur l'abaissait ; un voile la dérobait aux regards qui l'ignoraient comme à ceux qui l'avaient déjà contemplée : or voici que les vautours la déterrent, comme pour favoriser ton impatience. Regarde ! ..., mais pourquoi te fait-elle horreur ?

46) Tu gardais jalousement ce corps du regard des autres hommes : les [bêtes de proie] le dévorent : qu'as-tu fait de ta jalousie que tu les laisses faire ?

47) Maintenant que tu as vu les vautours et les chacals se repaître de cette masse de viande, c'est leur festin, tu le sais, que tu oins de santal et charges de parures.

1. Deuxième condition du recueillement, *cittaviveka*, stances 39-85.

2. Ou bien « tenant ma pensée fixée sur un objet déterminé », ou encore « occupé exclusivement à surveiller ma pensée ».

48) Tu frissonnes quand ton regard tombe sur un squelette, immobile et [peu effrayant] : tu n'en as pas peur quand je ne sais quel vampire le met en mouvement !

49) Quand ce squelette était revêtu de chair, tu l'aimais d'amour : le voici à nu, il te fait horreur ! Si tu n'as rien à en faire, pourquoi le caresser quand [les chairs] l'enveloppent?

50) La salive et les excréments ont une commune origine, à savoir les aliments ; les excréments te dégoûtent, et tu bois avec amour la bouche [de ta maîtresse] !

51) Les amants n'ont que faire de coussins moelleux, gonflés de coton ; car ils n'y sentent pas l'odeur répugnante qui les charme. L'amour n'est-il donc qu'une hantise immonde ?

52) [1] Mais si c'est l'immonde que l'on aime, pourquoi chercher dans des embrassements un entrelacement d'os reliés par les muscles, enveloppés et souillés par les chairs ?

53) Ton propre corps te fournit ce que tu cherches ; contentes-en toi sans chercher ailleurs, ô mangeur d'ordures, un autre réceptacle d'immondices.

54) « Mais, diras-tu, j'aime la chair de ce [corps de femme] ; j'aime à la voir, à la toucher. » — Quel attrait peut avoir la chair essentiellement inintelligente ?

55) Si, ce que tu aimes, c'est la pensée qui réside dans ce corps : tu ne peux ni la voir, ni la toucher. Ce que tu touches n'est qu'une matière insensible : pourquoi vainement l'embrasser ?

56) Que tu ignores l'impureté essentielle du corps des

1. Trois interprétations sont possibles et signalées par le commentaire. 1° *yadi tenāçucau rāgas.* « Si, d'après les remarques qui précèdent], tu aimes l'immonde ... » D'après la stance 59, je préfère cette interprétation. 2° « Si tu aimes l'immonde parce [qu'il est caché par la peau] ... » 3° *yadi te nāçucau rāgas.* « Si tu prétends ne pas aimer l'immonde... »

autres, rien de surprenant ; mais tu ne sais pas que ton propre corps est impur, et c'est bien étrange.

57) Méprisant le jeune lotus ouvert par les rayons d'un soleil sans nuages, quelle est cette jouissance qu'on va chercher, ivre d'impureté, dans un réceptacle d'immondices ?

58) Il te répugne de toucher un objet quelconque souillé par le contact des ordures : comment trouves-tu plaisir à toucher le corps d'où sortent les ordures?

59) [1] Prétendras-tu ne pas aimer ce qui est immonde ? Tu embrasses un corps qui fut formé et nourri d'impuretés dans un réceptacle d'impuretés.

60) [Que si tu avoues, l'objection subsiste :] tu n'as que du dégoût pour les vers, immondes et nés de l'ordure : est-ce à cause de leurs dimensions exiguës ? Mais tu aimes un corps, né de l'impureté, et où l'impureté fait masse.

61) [« Mais, diras-tu, si le corps de la femme est impur, mon corps aussi est impur ; il ne peut se souiller à son contact : « tel dieu, telle offrande », comme on dit. »] — Folie extrême : non seulement tu n'as pas horreur de ta propre impureté, mais tu recherches encore d'autres vases d'impureté !

62) Les choses naturellement pures, le camphre par exemple, le riz et les condiments sont souillés [par le corps] ; la terre elle-même devient impure par le contact des fragments de nourriture tombés de la bouche.

63) Si tu n'admets pas l'impureté du corps, attestée par l'évidence, [reconnue par la coutume,] va voir dans les cimetières quelle chose effrayante deviennent les corps les plus beaux [2].

64) Quand la peau est enlevée, le corps est un objet d'épouvante. Comment, sa nature une fois connue, y peux-tu placer ton amour ?

1. Deuxième branche du dilemme.

2. Interprétation conjecturale. Peut-être : « Si tu ne reconnais pas l'impureté de ton corps, va voir au cimetière ce qu'est devenu le corps des autres. »

65) [« Sans doute le corps est impur, mais le parfum du santal le rend aimable!] » — Ce parfum vient-il du santal ou du corps qui s'en est imprégné ? Pourquoi s'attacher à un objet à cause d'une odeur étrangère ?

66) Si le corps, par soi-même mal odorant, n'excite pas le désir, n'est-ce pas tant mieux ? Mais les hommes aiment ce qui leur nuit, et le corps sera parfumé !

67) Cela change-t-il la nature du corps que le santal sente bon ? Pourquoi s'attacher à un objet à cause d'une odeur qui lui reste étrangère ?

68) C'est vraiment une chose effrayante que le corps dans son état naturel, dans sa nudité, avec des cheveux et des ongles non coupés, les dents malpropres, la peau souillée de boue.

69) Pourquoi donc se fatiguer à le parer comme on aiguiserait un couteau pour se frapper ? Le monde est rempli d'insensés qui ne cherchent qu'à se tromper et à se perdre !

70) Tu ne supportes pas la vue de quelques squelettes dans le cimetière ; et tu te plais dans le village, cimetière où grouillent des squelettes ambulants !

71) Et ce [corps, tes amours], tout impur qu'il soit, on ne l'obtient pas sans argent : que de peines pour gagner de l'argent, que de souffrances dans l'enfer [si on le gagne injustement] !

72) L'enfant n'est pas capable de gagner : quelles ressources aura le jeune homme pour le plaisir? La fleur de l'âge se fane dans les travaux du gain ; et le vieillard, que fera-t-il des plaisirs?

73) Quelques-uns, pleins de charnels désirs [1], travaillent tout le jour à des besognes qui les exténuent ; ils rentrent chez eux à la nuit et tombent endormis d'un sommeil semblable à la mort.

1. kukāmin = δυσέρως. D'après le commentateur : « dont la pensée est portée vers les vils désirs » (kutsitakāmākṣiptacetas).

74) D'autres suivent des expéditions guerrières [ou commerciales] ; ils souffrent les douleurs de l'exil, et, pendant des années, sont privés de leurs femmes et de leurs enfants, pour qui seuls ils travaillent.

75) Aveuglés par le désir, ils se vendent eux-mêmes pour des jouissances qui leur échappent : leur vie s'écoule, inutile, au service d'autrui.

76) D'autres se sont vendus à des maîtres qui les emploient en des voyages continuels ; leurs femmes accouchent par les chemins, dans des bois, dans des grottes, sur le bord des fleuves].

77) D'autres, pour gagner leur vie, se ruent dans les combats au péril de la vie ; ils cherchent la gloire et trouvent l'esclavage. O folie, ô aveuglement du désir !

78) [Ceux qui volent la femme ou le bien d'autrui], on les mutile, on les empale, on les brûle, on les fait périr par le fer : tels sont les fruits du désir.

79) Acquérir des biens, les garder, s'affliger de leur perte : c'est une grande infortune que la fortune. La richesse distrait la pensée, se l'attache tout entière, ne laisse aucune chance de penser à la délivrance.

80) Ô vous qui êtes esclaves du désir, grandes sont vos peines, bien misérables vos satisfactions ! — Telle la pitance mesurée qu'on donne à la bête qui traîne un chariot.

81) Et pour cette infime [et douteuse] jouissance qui n'est pas même refusée aux bêtes de somme, l'homme, aveuglé par le destin [1], rend inutile cette naissance humaine si rare et si féconde.

82) Pour le corps, condamné à une fin certaine, si médiocre [au prix du corps spirituel] [2], voué aux tortures infernales, que d'efforts douloureux depuis le commencement des temps !

1. C'est-à-dire par les actes mauvais des vies antérieures.

2. Il s'agit, croyons-nous, du corps merveilleux, orné des marques du Grand Homme, que reçoivent les Bodhisattvas parvenus à un certain degré ou grade de sainteté. — Voir vii, 44 (p. 396).

83) Il ne faut pas la millionième partie de ces efforts et de cette souffrance pour obtenir l'état de Bouddha : les souffrances de ceux qui désirent sont sans mesure avec les souffrances de la pratique d'un futur Bouddha[1], et restent pourtant inféconds en fruit de Bodhi.

84) Ni l'épée, ni le poison, ni le fer, ni les précipices, ni aucune invention d'un tortionnaire ne peuvent être comparés aux désirs : pensez seulement aux tortures des damnés ou des revenants[2].

85) Redoutez donc les désirs ; apprenez à aimer le recueillement ; vivez dans les forêts pacifiques où sont inconnues disputes et peines.

86) Heureux ceux qui sur les terrasses naturelles de rocher, planes et vastes comme des terrasses de palais, charmantes et que rafraîchissent les rayons de santal de l'astre des nuits, salués par les souffles sylvestres silencieux et doux, vont et viennent paisiblement et méditent sur le salut du prochain !

87) Ils résident n'importe où, aussi longtemps qu'ils veulent, toujours solitaires, au pied d'un arbre ou dans une grotte ; délivrés de la peine d'acquérir ou de garder, ils vivent sans souci, comme il leur plaît.

88) Lorsque l'homme a quitté la maison et vit à sa guise sans attachement, quelle paix, quelle joie du cœur ! Indra même, [le roi des dieux], lui porte envie.

89) Par la méditation des avantages de l'isolement [du corps et de l'esprit], — ce qui précède peut servir d'exemple, — on apaise toutes les imaginations[3] : on est alors à même de développer en soi la pensée de Bodhi.

90 a)[4] Le [bodhisattva] s'applique d'abord, avec diligence

1. Souffrances librement acceptées et limitées quant au temps et à l'intensité.

2. *Pretas*, voir ci-dessus ii. 42.

3. *vitarka*, pensée d'amour, etc.

4. *parātmasamatā*, stances 90-110.

et scrupule, à ne pas faire de différence entre le moi et le prochain [, ce qui est de l'essence de la pratique du futur Bouddha].

90 *b*) Ce qu'est la joie pour moi, elle l'est pour autrui ; ce qu'est la douleur pour moi, elle l'est pour autrui. Je dois faire pour autrui ce que je fais pour moi [1].

91) Le corps n'est-il pas composé de parties? n'est-il pas regardé comme « un », et, en tant que tel, protégé [et servi par tous ses membres comme s'ils étaient solidaires]? De même, dans ce monde des vivants qui est multiple, la douleur et la jouissance sont communes à tous les êtres.

92) Si ma douleur n'a pas de retentissement dans le corps des autres, elle n'en est pas moins douleur, pénible à supporter à cause de l'attachement au « moi ».

93) Si la douleur d'autrui n'est pas ressentie par moi, elle n'en est pas moins douloureuse pour lui, pénible à supporter à cause de l'attachement au « moi ».

94) Je dois détruire la douleur du prochain, parce qu'elle est douleur, comme est ma propre douleur ; je dois servir le prochain, parce qu'il est un être vivant comme je suis moi-même.

95) Le moi et le prochain aspirent également au bonheur : quel caractère particulier présente le moi pour mettre nos efforts à son seul service ?

96) Le moi et le prochain haïssent également le danger et la souffrance : quel caractère particulier présente le moi pour veiller sur lui, non sur le prochain ?

97) « Mais, direz-vous, la souffrance du prochain ne me fait pas mal : pourquoi chercher à le protéger ? » — Je réponds : la douleur du corps dans la vie à venir ne te fait point mal, pourquoi te tenir en garde contre elle [2] ?

98) Direz-vous que le moi passe d'une existence dans

1. Comparer *Dhammapada*, 129.
2. En s'abstenant du péché, en faisant le bien.

une autre ? Imagination ! Autre celui qui meurt, autre celui qui renaît [1]

99) Si, d'ailleurs, celui-là seul doit se tenir en garde contre une souffrance qui peut la ressentir, la main ne souffre pas de la douleur du pied, pourquoi défend-elle le pied ?

100) En vain direz-vous que ces [démarches altruistes] [2], quoique non justifiées, procèdent du sentiment de de la personnalité [3] : si l'altruisme n'est pas justifié, il faut y renoncer autant que possible, qu'il s'agisse de [ce qu'on appelle le] moi, [dans ses existences successives ou dans son corps fait de membres divers], ou qu'il s'agisse du prochain.

[« Fort bien », nous répondra-t-on ; « mais s'il n'y a pas de moi permanent à proprement parler, il y a du moins continuité dans la série des phénomènes intellectuels et conscients, et, d'autre part, le corps, aggrégat d'éléments multiples, constitue une individualité : vous avez donc tort de dire que le corps habité par la série intellectuelle dans une existence à venir, est étranger au « moi » actuel, au même titre qu'autrui [4] ; ou que ma main n'est pas plus liée à mon pied qu'au pied du prochain. »]

1. Thèse essentielle du Bouddhisme. Il n'y a pas, en réalité, transmigration : la pensée (*vijñāna*) qui anime le moi de l'existence prochaine n'est que le reflet de la pensée de l'existence actuelle ; en d'autres termes, rien ne se réincarne, mais les actes provoquent la création d'un nouvel organisme, conditionné par leur valeur morale.

2. C'est-à-dire le soin qu'on prend d'épargner la douleur à l'être qui nous remplacera dans une vie prochaine et l'intervention de la main en faveur du pied.

3. « Du fait que l'on dit « moi » en parlant du corps, en parlant de l'être qui nous remplacera dans une prochaine existence. »

4. Par la théorie de la « série » intellectuelle, formée des états de conscience, causes et effets, les Bouddhistes concilient les deux thèses : négation d'un être permanent, affirmation de la responsabilité des actes. (Voir nos *Études de dogmatique bouddhique*, dans le *Journal asiatique*, 1903, ii.)

101*a*) Cette série continue [et consciente n'existe pas indépendamment des phénomènes momentanés qui la forment], de même qu'une file [de fourmis n'existe pas indépendamment des fourmis] ; cet aggrégat est comme une armée [,sans individualité vraie].

101*b*) Donc il n'existe pas d'être à qui l'on puisse attribuer la douleur, de qui l'on puisse dire « sa douleur ».

102) Les souffrances, sans distinction possible, ne peuvent être attribuées à personne : c'est parce qu'elles sont « souffrance » qu'il faut les combattre, et, par conséquent, aucune réserve n'est justifiée [1].

103) « Mais pourquoi combattre la souffrance [puisque, d'après vous, il n'existe aucun être qui souffre] ? » — Parce que toutes les écoles, [les matérialistes [2] y compris,] sont d'accord là-dessus. S'il faut la combattre, il faut la combattre quelle qu'elle soit ; s'il ne faut pas la combattre, n'allez pas distinguer le moi [et le prochain].

104) « Mais [s'il faut combattre toute douleur,] pourquoi s'imposer d'un libre choix les grandes souffrances de la pratique charitable [des futurs Bouddhas] ? » [3] — A considérer les souffrances de toute créature, peut-on dire que les souffrances des Compatissants soient si grandes ?

105) [Et d'ailleurs] si la souffrance d'un seul met un terme à la souffrance de plusieurs, il faut se l'imposer, pitoyable à soi-même, pitoyable au prochain. [4]

106) [C'est ce que nous voyons dans le Samādhirājasūtra :] le [Bodhisattva] Supuṣpacandra, pour sauver une

1. Cette réserve qu'il faut combattre seulement la douleur dite du « moi ».

2. Les Cārvākas ou Lokāyatikas qui nient la survie et la moralité des actes.

3. Mieux vaudrait entrer dans le Nirvāṇa par le plus court chemin, en devenant Arhat, que de s'imposer la longue et douloureuse carrière de futur Bouddha. Voir ci-dessus, vii, 26.

4. Pitoyable à soi-même, voir 108, 136, 171.

foule de malheureux, brava le roi et n'épargna pas sa propre vie [1].

107) C'est ainsi que les [futurs Bouddhas], dont l'âme est fortifiée [dans l'équivalence du moi et du prochain] et pour qui la jouissance personnelle n'est que douleur quand le prochain souffre, se plongent dans l'enfer Avīci comme les cygnes dans le bois aux lotus [2].

108) La délivrance des créatures fait déborder le fleuve de leurs pensées en un océan de joie ; la mesure [de la félicité] est remplie : la délivrance même, à ce prix, est sans saveur [3].

109) Si donc vous faites du bien au prochain, n'allez pas vous enorgueillir, vous admirer, escompter une récompense : le saint n'est que soif du bien d'autrui [4].

110) [Résumons-nous :] comme je me défends de tout mal, jaloux même de ma réputation, de même j'aimerai, je défendrai le prochain.

111) Sous l'influence de jugements faux réitérés au cours des vies anciennes, l'homme attache la notion illusoire du moi, en dehors de toute réalité, à la combinaison d'éléments étrangers, les éléments de la génération [5].

112) Pourquoi donc ne pas regarder plutôt comme notre « moi », le corps d'autrui ? — Quant à notre corps, reconnaître qu'il nous est étranger, c'est en vérité trop simple !

1. « Connaissant les souffrances qui devaient lui venir du roi et les douleurs auxquelles le roi, en le martyrisant, allait se condamner lui-même. »

2. L'enfer Avīci, le plus terrible de tous. Pour la pensée, voir *Çikṣāsamuccaya* p. 280.

3. Passage très curieux, mais qu'il serait dangereux de prendre à la lettre. A partir de cette stance et jusqu'à la fin du chapitre, le commentaire n'existe plus en sanscrit.

4. Comparer la stance 116.

5. Comparer la stance 158.

113) Le [saint] constate les défauts de son « moi » et les qualités dont abonde le prochain ; il s'applique à se dépouiller de soi-même et à se revêtir du prochain.

114) L'homme aime ses pieds et [ses mains] parce qu'ils sont les membres du corps : les êtres vivants ont droit à la même affection parce qu'ils sont les membres du monde des vivants [1].

115) L'habitude nous a amenés à regarder comme notre « moi », ce corps qui n'existe pas même en soi. Nous arriverons par l'habitude à voir dans le prochain notre [vrai] « moi ».

116) Alors nous ne tirerons plus gloire, orgueil, espoir de récompense, du bien que nous aurons fait au prochain : voilà un grand mérite que de subvenir à ses besoins personnels.

117) De même que, tout naturellement, je protégeais mon « moi » contre toute douleur, contre tout chagrin ; de même je m'habituerai à cette sollicitude, à cette tendresse pour tous les vivants.

118) C'est ainsi que le Seigneur Avalokita [2] a consacré jusqu'à son nom pour que ce nom protège les créatures contre toute crainte, même la gêne qu'on éprouve devant une assemblée [3].

119) Ne dites pas : « c'est trop difficile » ; ne retournez pas en arrière ; on parvient, tant est grande la vertu de l'habitude, à ne plus pouvoir se passer de ce qu'on n'entendait pas nommer sans horreur.

120) Quiconque veut arriver rapidement à sauvegarder le moi et le prochain [4] doit pratiquer le suprême mystère [5] :

1. Cette stance paraît hors de place. Les Bouddhistes distinguent le monde matériel (*bhājanā*°) et le monde des êtres vivants (*sattvaloka*).

2. Le Bodhisattva par excellence.

3. *parṣacchāradyabhaya*. — Il s'agit très probablement du bodhisattva prédicateur, voir Bodhisattvabhūmi.

4. *ātmarakṣā*, *pararakṣā*, voir ci-dessus, chapitre V, note préliminaire.

5. *paramaṁ guhyam*.

« agir à l'égard du moi comme [les mondains] à l'égard d'autrui et réciproquement. »

121) On a pour le « moi » un si violent amour que son moindre péril épouvante : qui ne haïrait pas ce moi qui terrorise comme fait un ennemi ?

122) ce moi qui, pour combattre la maladie, la faim, la soif, [le froid], immole les volatiles, les poissons, les quadrupèdes, et traite toute la nature en ennemie,

123) ce moi qui, par avidité, par vanité, va jusqu'à tuer ses père et mère, jusqu'à commettre un vol sacrilège, — sans souci de l'enfer dont il alimentera les flammes !

124) Voilà ce que je suis : digne objet, en vérité, pour un esprit sensé, d'amour, de sollicitude, de culte ! Bien plutôt haïssable comme un ennemi et digne de tous les mépris.

125) « Si je donne, que mangerai-je ? » Égoïste, tu renaîtras dans le corps d'un piçāca [1] ! — « Si je mange, que donnerai-je ? » Charitable, tu renaîtras roi des dieux !

126) Tu fais souffrir le prochain pour toi-même : tu brûleras dans l'enfer. Tu te fais souffrir toi-même pour le prochain, toutes les bénédictions te sont assurées.

127) Tu prétends t'élever [au dessus des autres], tu renaîtras dans les destinées mauvaises, et [si tu obtiens ensuite l'existence humaine,] tu seras vil et stupide. Mais si tu transposes ta vanité au bénéfice d'autrui, tu obtiendras bonne destinée, honneurs, intelligence.

128) Tu commandes et fais travailler le prochain pour toi, tu seras esclave et [misérable] ; tu te mets au service du prochain, tu obtiendras le pouvoir et [l'opulence].

129) Tous ceux qui sont malheureux ici-bas sont malheureux parce qu'ils ont cherché leur propre bonheur ; tous ceux qui sont heureux ici-bas sont heureux parce qu'ils ont cherché le bonheur du prochain.

1. Sorte de démon carnivore.

130) A quoi bon en dire plus long ? Voyez seulement quelle différence il y a entre le fou qui désire son propre bonheur, et le Bouddha, ouvrier du bien d'autrui.

131) A coup sûr il n'obtient pas l'état de Bouddha, il n'obtient même pas les félicités du siècle, celui qui n'échange pas son bonheur contre la souffrance du prochain.

132) Et sans parler de la vie future, où en serons-nous ici-bas si le serviteur se refuse à travailler et le maître à payer les gages ? [1]

133) Les hommes, au lieu de se rendre mutuellement service, ce qui est la source de tout bien dans les deux vies, cherchent réciproquement à se nuire : leur folie les précipite dans des maux extrêmes.

134) De toutes les calamités, de toutes les souffrances, de toutes les terreurs d'ici-bas, le seul principe est le sentiment ou l'amour du moi [2] : il faut y renoncer.

135) On ne peut éviter la souffrance qu'en sortant du « moi » : on ne peut éviter la brûlure qu'en sortant du feu.

136) Si je donne mon « moi » au prochain et adopte le prochain à titre de « moi », c'est donc autant pour calmer ma souffrance que pour calmer celle du prochain.

137) Que ce soit donc, ô mon âme, une chose bien entendue : tu appartiens au prochain, et tu ne peux plus penser désormais qu'au bien de toutes les créatures.

138) Ces yeux, qui ne sont plus à moi, ne verront plus « mon » intérêt ; de même tous les sens. Ces mains, qui appartiennent au prochain, convient-il qu'elles travaillent pour moi ? De même tous les organes d'action.

139) Tout entier aux créatures, toutes les ressources de ce corps je les lui prendrai pour les mettre au service du prochain.

1. Voir la stance vi. 78.

2. *ātmaparigraha*, « la notion du moi » ou « l'attachement au moi » ; ici, croyons-nous, l'un et l'autre.

140) Je me tiendrai pour un étranger, et c'est dans les plus humbles d'abord que je reconnaîtrai mon « moi » : alors ce sera le moment d'être envieux et superbe, sans défaillance ou hésitation.

141 [1]) « Comment, [dirai-je,] ce [moi] est honoré et je ne le suis pas ; il est riche et je ne le suis pas ; on le loue et on me blâme ; il est heureux et je souffre.

142) « Je travaille tandis qu'il reste à son aise les bras croisés : c'est apparemment parce qu'il est grand dans ce monde, et que je suis petit, faute de qualités !

143) « Mais à quoi donc pourrait servir un homme dépourvu de qualités ? Tout le monde a ses qualités ! Il y a des gens qui valent mieux que moi, il en est aussi de moins bons.

144) « [D'ailleurs,] si je manque de moralité ou de doctrine, est-ce ma faute ou celle des passions ? Qu'il me guérisse donc autant qu'il est en lui : j'accepte le traitement, si dur soit-il.

145) « Mais il est incapable de me guérir : pourquoi donc me méprise-t-il ? — A cause de ses vertus excellentes ? — Que m'importe, s'il n'est saint que pour lui-même.

146) « A-t-il seulement compassion des malheureux que vont dévorer les mauvaises destinées ? Et cependant, dans l'orgueil de ses vertus, il prétend exceller parmi les saints. [2]

147) « Quand il se reconnaît un égal, il se battra à l'occasion pour être le premier, pour assouvir sa convoitise ou sa vanité.

148) « Ah ! si mes qualités se manifestaient partout à tra-

1. Dans les stances qui suivent, un moine, honoré et dans l'abondance, se place, pour se juger lui-même, au point de vue de ses frères pauvres ou vicieux et des misérables en général. Ce « moi », est le « moi » que le bodhisattva considère désormais comme un étranger. « Je » désigne le prochain adopté par le bodhisattva comme son véritable moi.

2. Contre l'orgueil spirituel.

vers le monde ; et si personne n'entendait plus parler des siennes, pour autant qu'il en ait !

149) « Si mes défauts restaient inconnus, si les hommes m'honoraient sans faire attention à lui ! — Enfin, voici que les richesses et les honneurs, détournés de lui, me sont justement acquis.

150) « Réjouissons-nous, un peu tard, il est vrai, au spectacle des mauvais traitements, des moqueries et des reproches dont chacun l'accable.

151) « C'est plaisant, en vérité, que ce misérable ose se mesurer avec moi ! Est-il donc instruit dans les livres saints, sage, beau, noble, riche ?

152) « A entendre proclamer toutes mes qualités [qu'il s'attribuait faussement], mes poils se hérissent dans un transport de joie, et je déguste mon bonheur !

153) « S'il possède quelque bien, nous le lui prendrons de force ; nous lui donnerons ce qu'il faut pour vivre, rien de plus, et à condition qu'il nous serve.

154) « Car il faut qu'il trébuche de sa prospérité ; il faut qu'il porte nos souffrances : trop souvent et trop longtemps, ce misérable nous a tous torturés ».

155) [Tels sont les sentiments que tu nourriras, ô mon âme, contre toi-même et en faveur des créatures. — Cela te paraît dur ? Mais réfléchis : n'as-tu pas, pendant d'innombrables périodes de siècles, poursuivi ton bien propre ? Et qu'as-tu recueilli de tes longs efforts, sinon souffrance, rien que souffrance ?

156) Applique-toi donc sans balancer au bien du prochain, je le veux ! Tu en verras plus tard les avantages, car la parole du Bouddha ne trompe pas.

157) [Diras-tu que tu fus, en effet, charitable ? Mensonge !] Si tu avais pratiqué [la charité et l'humilité], tu ne serais pas dans l'état misérable où je te vois, — sans parler du bonheur suprême des Bouddhas [que tu eusses acquis].

158) De même que tu as, si longtemps, adopté pour ton

« moi » ce corps formé de matières étrangères, de la semence et du sang, apprends donc à considérer le prochain comme ton [vrai] « moi ». [1]

159) Deviens un espion au service du prochain, et tout ce que tu vois dans ton corps qui soit bon à quelque chose, dérobe-le lui dans l'intérêt du prochain.

160) Mon « moi », penseras-tu, est à son aise : le prochain est mal ; il est dans les honneurs, le prochain est humilié ; il se repose, le prochain travaille. Anime-toi de jalousie contre toi-même.

161) Destitue ton « moi » de toute jouissance et qu'il porte les douleurs d'autrui ; par une surveillance de tous les instants, examine toutes ses fautes et toutes ses faiblesses.

162) Fais tomber sur sa tête, sur sa seule tête, les fautes mêmes d'autrui [2] ; et confesse au Bouddha [3] jusqu'à ses moindres fautes.

163) Ternis sa réputation en proclamant la réputation plus grande d'autrui ; mets-le, comme un esclave de rebut, au service des créatures.

164) Ce n'est pas pour quelques lambeaux de qualités, toutes de hasard, qu'il peut mériter l'éloge ; son fond n'est que vice. Fais en sorte que personne ne connaisse ses qualités, [s'il en a].

165) En un mot, tout le mal que tu n'as pas craint de faire au prochain dans ton intérêt, fais le retomber sur toi-même dans l'intérêt du prochain.

166) Ne t'accorde pas même la liberté de parler ; sois honteux, craintif, discret comme une nouvelle épousée.

167) Il faut que le « moi » t'obéisse : « Fais-ceci,

1. Voir ci-dessus stance 111.
2. Voir ci-dessus stance 107 et note.
3. *Mahāmuni*.

tiens-toi ainsi, ne fais pas cela » ; il faut le punir quand il désobéit [1].

168) « Eh quoi, ô ma pensée, j'ai beau dire, tu n'obéis pas ! Je saurai bien te punir et te dompter, ô moi qui es le réceptacle de tout mal.

169) « Espères-tu m'échapper ? Je t'ai vu, je détruis tous tes orgueils. — Le temps est passé où je me laissais perdre par toi.

170) « Renonce à tout espoir qu'il y ait encore pour toi un intérêt propre : je t'ai vendu au prochain, sans souci de [tes] souffrances.

171) « Car si j'étais assez fou pour ne pas te livrer aux créatures, c'est toi, je n'en doute pas, qui me livrerais aux démons, gardiens des enfers.

172) « Combien de fois m'as-tu déjà livré à ces bourreaux et pour quelles longues tortures ! Je me souviens de ta cruelle inimitié, et je t'écrase, ô moi, esclave de l'intérêt propre ! »

173) Si je m'aime véritablement, il ne faut pas m'aimer ! si je veux me sauvegarder, il ne faut pas me sauvegarder !

174) Plus tu fais pour épargner au corps la souffrance, plus tu le rends sensible et plus bas tu le fais tomber.

175) Mais, malgré sa chute [et sa bassesse], le monde entier ne pourrait apaiser sa soif de jouissances ; — et qui réalisera ses désirs ?

176) Or le désir de l'impossible entraîne après lui la désillusion et la haine. Celui qui est sans espoir possède une félicité qui ne peut vieillir.

177) Ne lâchez pas la bride aux désirs du corps. Cela seul est bon qui n'est pas conçu comme désirable.

178) [Qu'est-ce que le corps ?] — Il finira par n'être que cendres ; c'est une masse inerte qu'un autre met en mouvement ; c'est un amoncellement d'immondices. Pourquoi donc y placer mon « moi » ?

1. Voir chapitre V, 70.

179) Vivante ou décomposée, cette machine ne peut me servir à rien. Quelle différence entre le corps et une masse de terre ou de bois ? Il faut que le sentiment du « moi » ait la vie bien dure !

180) Complice et ami de mon corps, je l'ai été pour mon malheur, sans aucun profit ; que ce mannequin soit content ou mécontent, voilà bien une belle affaire !

181) M'aime-t-il quand je me fais son défenseur ? hait-il les vautours qui le dévorent ? C'est donc une folie que de l'aimer.

182) Je suis furieux quand on le maltraite, joyeux quand on l'honore. Puisque lui-même n'en sait rien, à quoi bon me mettre en peine ?

183) Ceux qui aiment ce corps [qu'on dit être mien], je les considère, n'est-il pas vrai, comme mes amis : mais tous les hommes aiment leur corps, il convient donc que je les aime.

184) J'ai donc, sans réserve, abandonné mon corps au profit des êtres ; et si je continue à le porter, malgré ses vices, c'est comme instrument d'action.

185) Je renonce aux pratiques du monde et je marche dans le chemin qu'ont suivi les Saints ; je me souviens du « Sermon sur l'attention [1] » ; je secoue la langueur et la paresse, et, pour n'avoir plus à les redouter, je fixe ma pensée : je la retire des mauvaises voies et je l'applique étroitement à ce qui doit être son objet.

1. Dhammapada, chap. ii. — Voir p. 401.

CHAPITRE IX

VERTU DE SCIENCE OU DE SAVOIR

NOTE PRÉLIMINAIRE

D'après le Bouddhisme, comme d'après les autres disciplines philosophiques de l'Inde, c'est la science, intuition ou savoir, qui délivre de l'existence. Les « vertus » que Çāntideva a étudiées jusqu'ici ne sont qu'une préparation à la « science » : les vertus d'ordre moral, don, etc., suppriment « l'obscurité passionnelle », purifient le champ où peut croître la science ; la méditation en est l'instrument et la condition immédiate. Reste à décrire la science ou intuition libératrice.

Cette science est transcendante par définition ; elle dépasse le domaine de l'intelligence ; pour autant que nous l'apercevions, elle consiste dans l'absolu « non-savoir ». « Le Bouddha lui-même », dit Asaṅga, « ne comprend pas la profondeur de la réalité [1]. » Toute connaissance, en effet, est erreur. La « science » ne peut donc être pour nous qu'un « chemin », qu'une méthode conduisant à l'épuration de la pensée, et cela, d'une manière négative, par la critique de toutes les données de l'expérience sensible et intellectuelle. La « vérité vraie » est la suppression de « l'obscurité produite par le connaissable ». La tâche du prédicateur consiste à établir ce point de vue, et à montrer le mal fondé de toutes les définitions positives de la réalité.

Je crois que le texte de Çāntideva est suffisamment intelligible par lui-même : çà et là, il a paru néanmoins nécessaire de le fondre avec les explications du commentaire, sans qu'il fût possible de l'isoler au moyen de parenthèses. Des remarques étendues, au bas des pages, fournissent l'analyse des différents paragraphes : on n'aurait pu les grouper ici sans donner à cette note un aspect trop ambitieux.

1. Sūtrālaṁkāra, I, 17.

Sommaire. — Distinction des deux vérités et point de vue des philosophes de l'école Mādhyamika (1-5). — Controverse avec le Petit Véhicule (6-15). — Controverse avec les Yogācāras ou Vijñānavādins, qui forment avec les Mādhyamikas le Grand Véhicule (15-35), et définition de la méthode Mādhyamika (33-35). — Controverse avec le Petit Véhicule : question doctrinale, question scripturaire (36-57). — Controverse avec les non-Bouddhistes, écoles brahmaniques : il n'y a pas de « moi » (58-78). — Démonstration du caractère antinomique des *skandhas* : les « éléments » du moi, admis par le Petit Véhicule, n'existent pas en réalité (79-116). — Controverse avec les non-Bouddhistes, théistes, école du Sāṅkhya, etc. (117-138). — Nouvel exposé du point de vue Mādhyamika (139-154). — Exhortation morale et conclusion (155-168).

1) Le Bouddha a enseigné que tout cet ensemble de vertus [charité, moralité, patience, force, recueillement], a pour but la science : celui qui désire la délivrance de la douleur doit donc produire en lui-même la science.

2) On distingue deux vérités et deux ordres de choses vraies qui y correspondent : la vérité erronée, ou du monde, à laquelle correspond ce que voient comme vrai ceux qui sont dans l'erreur ; la vérité vraie à laquelle correspond la réalité : la réalité dépasse le domaine de l'intelligence ; l'intelligence se meut dans l'ordre de l'erreur.

3) On distingue deux sortes d'hommes appartenant au monde, c'est-à-dire se mouvant dans la sphère de la vérité erronée, les méditatifs et les hommes ordinaires : la vue que les premiers ont des choses contredit et infirme celle qu'en ont les seconds [1].

1. On distingue la vérité vraie, la vérité d'apparence des hommes ordinaires, la vérité d'apparence des méditatifs (*yogins*). Une comparaison permet d'apercevoir la portée de cette triple distinction. Soit un homme qui souffre d'ophtalmie et aperçoit des cheveux, des mouches, etc., dans un vase vide : tel est l'homme ordinaire ; les choses perçues par les moyens normaux de connaissance existent pour lui (vérité d'apparence). L'homme aux yeux sains n'a, en regardant le vase, aucune idée de cheveux ; telle est la vérité vraie en

4) Et les méditatifs, à leur tour, se contredisent en raison de la perfection de plus en plus grande de leur science : les plus sages voient mieux que les moins avancés. Encore qu'ils n'interprètent pas de la même manière cette comparaison de l'Écriture, ils reconnaissent tous que les choses sont semblables à un mirage, à un rêve, à une création magique ; ils sont d'accord pour infirmer l'opinion des hommes ordinaires[1]. — En vue du but à atteindre, à savoir la qualité de Bouddha, il n'y a pas lieu d'examiner la valeur métaphysique des moyens : les méditatifs savent que ce sont des illusions, mais s'y appliquent néanmoins[2].

5) Les hommes ordinaires voient et conçoivent les choses comme réelles, tandis que les méditatifs les conçoivent comme illusoires : tel est le conflit des méditatifs et des hommes ordinaires.

6)[3] L'existence de la couleur, du son, etc. qui sont

e qui regarde toutes choses : n'en avoir aucune notion; telle est la connaissance d'un Bouddha, une non-connaissance. Pour les « méditatifs », ils sont semblables à l'homme qui souffre d'ophtalmie, qui voit les cheveux, mais sait que les cheveux sont pure illusion.

1. Les « méditatifs », c'est-à-dire les fidèles du Grand Véhicule, se débarrassent peu à peu de l'erreur en conquérant les terres des futurs Bouddhas. — D'un autre point de vue, il faut distinguer parmi eux les adhérents de l'école Mādhyamika, à laquelle appartient notre auteur, et les adhérents de l'école Vijñānavādin, qui seront réfutés ci-dessous 15-35. Les uns et les autres sont d'accord pour reconnaître l'irréalité des apparences et pour condamner les « hommes ordinaires », parmi lesquels les adhérents du Petit Véhicule, réfutés 6-15.

2. Voir la stance 77 et suiv.

3. L'école du Petit Véhicule possède la notion de la distinction des vérités ; mais elle tombe dans une grave confusion. Pour elle, la vérité vraie, c'est le caractère transitoire, douloureux et impur des *skandhas* ou éléments constitutifs des *ego* (c'est-à-dire, vérité vraie = les quatre nobles vérités et l'enchaînement des causes) ; la vérité d'apparence, c'est la permanence de ces *ego*, la pureté et le bonheur des existences, etc. L'auteur établit dans les stances 6-8, que l'impermanence, les *skandhas*, etc. n'existent qu'au point de vue de l'expérience, de l'apparence. La pensée n'est qu'une « magie ». Il expose, sur ce point, l'économie de son système conciliable avec le culte (9 *a*), avec la transmigration (9 *b*-10 *a*), avec la moralité (11), avec le dogme d'un *nirvāṇa* à venir (13 *a* - 15 *a*).

immédiatement perçus, n'est pas établie par de légitimes moyens de connaissance mais par l'acquiescement du monde[1]; cet acquiescement est erroné, comme celui qui reconnaît comme pur, permanent, agréable, etc. ce qui réellement est impur, impermanent.

7) Si le Bouddha a enseigné l'existence des *skandhas*, éléments constitutifs des soi-disant individus, c'est pour introduire les créatures ignorantes et prévenues dans la connaissance de la « vacuité », et non pas en se plaçant au point de vue de la vérité vraie[2]. — « Comment cela ? » dira-t-on ; « n'est-ce pas au point de vue de la vérité vraie que le Bouddha a enseigné le caractère momentané des *skandhas*? » — Erreur : les *skandhas*, etc., ne sont pas momentanés au point de vue de la vérité vraie, car, réellement, il n'existe pas de *skandhas* — « Il s'ensuivra donc », répliquera-t-on, « que les *skandhas* sont momentanés au point de vue de la vérité d'apparence, et cette affirmation est contredite par l'apparence, par l'expérience. »

8) Erreur ! Pour les méditatifs, qui connaissent la non-existence des individus, l'expérience comporte la momentanéité des *skandhas* ; et, comparés avec les hommes ordinaires, les méditatifs voient la vérité ! — Rangez-vous à notre avis, ou bien nous répondrons *ad hominem* : Vous soutenez que les *skandhas* existent réellement et sont momentanés ; de notre côté, faisant appel à l'expérience des hommes ordinaires, nous dirons que le monde tient la femme comme « pure », et vous contredit quand vous la déclarez « impure ».

1. On établira l'invalidité des moyens normaux de connaissance, perception, témoignage, raisonnement, ci-dessous 101, 112, 138.

2. Le canon bouddhique contient des textes affirmant l'existence d'un « moi » permanent : l'école du Petit Véhicule conteste leur portée en soutenant qu'ils ont été prêchés « dans une intention particulière », en vue d'un plus grand bien. Le Grand Véhicule applique le même procédé d'exégèse aux textes regardés comme définitifs par le Petit Véhicule, et dans lesquels le Bouddha enseigne la réalité des éléments (*skandhas*), leur « momentanéité », etc.

9a) « Mais », dira-t-on, « quel mérite peut découler du culte d'un Bouddha illusoire ? » — La même question, répondons-nous, se pose dans les mêmes termes si le Bouddha est quelque chose de réel [1].

9b-10) « Soit ; mais si ce qu'on appelle « créature » est une chose illusoire, comment cette créature, une fois morte, renaît-elle ? » — Parce que l'illusion, qui constitue cette créature, dure aussi longtemps que le complexe des causes qui la produit. Certaines illusions, comme une création magique par exemple, durent peu de temps ; la créature, illusoire aussi, se prolonge en longue série [2] : c'est la seule différence, qui ne fait pas que la créature existe réellement.

11) « Mais », direz-vous, « il n'y a pas péché à tuer ou à voler un fantôme créé par un magicien : par conséquent, si les créatures sont illusoires, toute moralité s'écroule ? » — Il n'y a pas de pensée dans la création magique, tandis que les créatures sont revêtues de cette magie qui est la pensée : d'où le péché et le mérite, suivant qu'on traite les créatures mal ou bien.

12-13 a) « Mais la pensée n'est pas une magie ! Nous constatons, en effet, que les formules magiques ne créent pas la pensée. » — Les magies sont diverses de nature, et produites par des causes diverses : on ne voit pas qu'une seule et même cause produise tout effet.

13 a-14 a) « Mais si la créature n'est qu'une illusion magique ; si la créature, de fait et en réalité en l'état de *nirvāṇa*, ne se trouve dans l'état de transmigration qu'au point de vue de l'apparence, que par l'effet d'une illusion, il en résulte que le Bouddha lui-même continuera à transmigrer : et dès lors à quoi sert la pratique des futurs Bouddhas, à quoi sert la doctrine de salut du Bouddhisme ? » [2]

1. Voir ci-dessous stance 36.
2. Voir ci-dessous stance 107.

14 *b*-15 *a*) Aussi longtemps que les causes n'en sont pas interrompues, aussi longtemps dure cette illusion qu'est la pensée : et c'est pour cela que les créatures, de fait inexistantes, continuent à transmigrer. Mais, quand les causes sont détruites, il n'y a plus production de cette magie de la pensée, il n'y a plus existence de la créature, même au point de vue de la vérité expérimentale.

15 *b*)[1] « S'il n'existe pas réellement un principe illusionné, [à savoir la pensée], qui donc perçoit l'illusion? »

16 *a*) Si, comme le soutient notre adversaire, l'illusion n'existe pas en tant qu'objet, la pensée illusionnée existe seule : qu'est-ce qui est perçu?

16 *b*. « Ce qui est perçu, c'est une forme de la pensée, la pensée prenant tel ou tel aspect. » — Mais alors cet aspect de la pensée, posé comme objet, est, en réalité, autre que la pensée, sujet de la connaissance.

17 *a*-18 *a*). Or vous niez que l'objet de la connaissance soit différent du sujet de la connaissance : donc l'illusion, l'objet illusoire n'est autre que la pensée, sujet de la connaissance. Mais, dans cette hypothèse, qu'est-ce qui est perçu? qu'est-ce qui perçoit? Le Bouddha, en effet, a déclaré que la pensée ne voit pas la pensée : de même que le tranchant de l'épée ne se tranche pas soi-même, de même l'esprit ne s'atteint pas soi-même.

18 *b*-19 *a*) « Mais nous soutenons, au contraire, que la pensée, lumineuse, s'éclaire elle-même comme fait une lampe. » — La comparaison ne vaut rien, car la lampe,

1. Dans les st. 15-35, l'auteur réfute le système des Vijñānavādins. Ceux-ci affirment l'existence de la seule pensée (*citta*, *ālayavijñāna*) exempte de toute dualité : ni sujet, ni objet, ni acte de connaissance. Cette pensée est souillée, illusionnée, et c'est le *saṁsāra* ; elle retourne à sa quiescence essentielle et c'est le *nirvāṇa*. Le monde extérieur n'est que la représentation que la pensée se donne à elle-même, la conscience qu'elle prend des diverses formes qu'elle affecte. [Voir Sarvadarçanasaṁgraha, chap. II, traduit dans Muséon, 1901-2 ; Suzuki, Awakening of the Faith ; Bodhisattvabhūmi, sommaire dans Muséon, 1905 suiv.].

n'étant pas ténébreuse, n'est pas l'objet d'une action d'éclairage.

19 *b*-20 *a* « Nous ne prétendons pas que la lampe s'éclaire soi-même comme elle éclaire une cruche, mais bien que, pour être ce qu'elle est, c'est-à-dire lumineuse, elle n'a pas besoin d'une intervention étrangère. On constate, en effet, que certaines choses n'ont pas besoin du concours d'autrui et que d'autres en ont besoin : par exemple, pour posséder la qualité de bleu, le bleu se passe d'un autre bleu et non pas le cristal. »

20 *b*. Ce second exemple ne vaut rien : si le bleu n'était pas constitué comme bleu par ses causes, il ne se rendrait pas bleu par sa propre force.

22)[1] [Mais admettons que la lampe soit, de sa nature et par elle-même, lumineuse : cela ne prouve pas que l'esprit se connaisse soi-même]. En effet, l'esprit constate et affirme que la lampe est lumineuse ; mais que l'esprit soit lumineux, par quelle connaissance le sait-on? quelle connaissance l'affirme? Sont évidemment hors de cause les pensées ou connaissances antérieure, postérieure ou simultanée à la connaissance qui serait perçue.]

23) Que l'esprit soit lumineux de sa nature, comme une lampe, ou non lumineux, comme une cruche, personne ne voit l'esprit : il est semblable à la coquetterie de la fille d'une femme stérile, c'est vain jeu que d'en parler.

24) « Mais », dira-t-on, « s'il n'y a pas conscience de soi, comment se fait-il qu'on se souvienne de sa pensée ? » — Quand un objet, extérieur à la pensée, a été perçu, il arrive que la mémoire s'en produise ; et, par association, on se souvient [de la perception dont il a été l'objet, — sans que soit nécessaire un germe déposé dans la pensée par la conscience de soi]. De même que le poison de rat, intro-

1. La stance 21 de l'édition de Minayeff et de quelques manuscrits est omise dans le commentaire et dans la version tibétaine.

duit dans le corps à certain moment, se manifeste plus tard, au son du tonnerre [1].

25 *a*) « Mais vous admettez que la pensée d'autrui nous apparaît quand elle est mise en relation avec certains facteurs, vertus magiques, etc. ; donc la pensée n'est pas toujours soustraite à l'aperception, et nous soutenons qu'elle peut se connaître soi-même, en raison de certains autres facteurs [2] ».

25 *b*) Mauvais raisonnement : il y a des onguents magiques, dont l'application permet d'apercevoir une cruche, un trésor cachés ; mais la cruche n'est pas la même chose que les onguents. La pensée d'autrui peut être connue, de même que la cruche ; mais cela ne prouve pas que la pensée puisse se connaître soi-même.

26) [« Mais si la pensée ne se connaît pas elle-même, l'objet non plus n'est pas connu [3], et il faut nier toute l'expérience. »] — Dans notre système, on admet la connaissance sensible, la connaissance par témoignage, la connaissance produite par le raisonnement ; on admet tout cela comme vrai expérimentalement et sans l'examiner au point de vue critique]. Mais, au point de vue critique, on con-

1. On rencontre le même exemple *cāturthakajvaravat, muṣikāviṣavat* dans l'Abhidharmakoça et dans Laṅkāvatāra, pour expliquer l'action des *anuçayas*, traces laissées par les actions passionnelles.

2. Ces facteurs sont notamment le *samanantarapratyaya*, *l'ālambanapratyaya*. On touche ici à un problème de psychologie mal éclairci, nous ne pouvons que renvoyer au Nyāyabindu, p. 103, l. 6 et ci-dessous st. 101.

3. Cette observation est de Dignāga. — La position de Çāntideva se dessine ici avec netteté. Tandis que le Vijñānavādin, établissant une relation déterminée entre la réalité vraie (la pensée quiescente) et l'expérience, tombe dans des difficultés fâcheuses, le Mādhyamika accepte l'expérience telle quelle : il établit que l'expérience ne supporte pas la critique (*vicārāsaha*) au point de vue de l'expérience elle-même, et c'est la partie spéculative de son système, toute de destruction. Mais il dégage de l'expérience les méthodes pratiques, le chemin par lequel on se soustrait à l'expérience, à savoir la charité, la méditation du néant ; et il reste, par conséquent, d'accord avec le monde.

damne la supposition que l'expérience est réelle : cette supposition est la cause de la douleur.

27) D'après la thèse fondamentale de notre adversaire, l'objet qu'il déclare illusoire n'est pas autre que la pensée ; il n'est pas identique à la pensée, d'après ce que nous avons dit ci-dessus (st. 16) ; il n'est pas à la fois autre que la pensée et identique à la pensée, car il y a contradiction ; dira-t-on qu'il n'est ni autre, ni identique ? il y a contradiction. Et, d'ailleurs, si l'objet existe réellement, il faut bien qu'il soit autre ; s'il est autre, il n'existe pas réellement.

28 *a*) D'après nous, de même que l'objet illusoire, bien qu'inexistant, est visible ; de même l'esprit, bien qu'inexistant, voit.

28 *b*) [« Il faut bien », dira-t-on, « que le *saṁsāra*, le processus de la transmigration, de la souillure et de la purification, ait pour point d'appui une chose réelle, à savoir la pensée »]. — Si le *saṁsāra* a pour point d'appui une chose réelle, il est différent de cette chose réelle, [et, par conséquent, irréel], comme l'espace [: car la pensée seule, dans votre système, est réelle].

29 *a*) [« Soit, le *saṁsāra* est irréel, mais, prenant point d'appui sur la pensée qui est réelle, il est doué d'activité. » — Admettons qu'une chose réelle puisse servir de point d'appui à une chose irréelle, ce qui est faux : reste à savoir] comment une chose irréelle peut être douée d'activité par le fait qu'elle s'appuie sur une chose réelle ?

29 *b*-30 *a*) Il s'ensuit que, pour nos adversaires, et quoi qu'ils en aient, la pensée ne peut être que parfaitement isolée, sans rien qui l'accompagne et la souille : si la pensée n'a pas d'objet, toutes les créatures sont des Bouddhas.

30 *b*) [Or ils soutiennent qu'il y a chez les créatures adhésion à l'existence du sujet et de l'objet.] Que veut donc dire et à quoi sert leur supposition que la pensée seule existe ?

31) [« Mais », nous réplique-t-on, « vous n'êtes pas à

l'abri de la même critique : reconnût-on le caractère illusoire de la pensée, etc., comment cette connaissance peut-elle détruire la passion ? Nous voyons le magicien s'énamourer de la femme magique qu'il a lui-même créée. »

32) Cette objection ne porte pas : le magicien en question n'a pas dépouillé la tendance à attribuer la réalité aux représentations sensibles : à la vue de cette femme, l'idée qu'il a de son néant reste inefficace à prévenir la naissance de la passion [1].

33) Mais quand on « assume » l'idée du vide, quand on s'en imprègne, l'idée d'existence disparaît ; et, plus tard, par l'habitude de cette pensée que « rien n'existe », l'idée du vide elle-même est éliminée.

34) En effet, quand on ne perçoit plus, [par suite de l'élimination de l'idée d'existence], une existence qu'on puisse nier, comment alors se présenterait devant l'esprit la non-existence désormais privée de point d'appui ?

35) Et lorsque ni existence ni non-existence ne se présentent plus devant l'esprit, alors, n'ayant plus matière [à affirmer ou à nier], qui sont ces deux modes d'action, l'esprit s'apaise [2].

36) [3] [« Mais », dira-t-on, « si le Bouddha est, de la sorte, définitivement apaisé, comment peut-il réaliser le salut des créatures ?] » — De même que la pierre miraculeuse ou l'arbre à souhaits comblent les désirs des créatures, de même apparaît le corps miraculeux du Bouddha [comme source de félicité], et cela, par l'efficace des résolutions

1. Les écoles du Petit Véhicule ont aussi discuté le problème du saint et du *srtdarçana ;* voir l'entretien de Vāgīça et d'Ananda.

2. D'après la tradition, Çāntideva, quand il arriva à cette stance, s'éleva dans les airs et disparut ; mais ses paroles arrivaient aux oreilles des religieux qui purent recueillir jusqu'au bout le Bodhicaryāvatāra.

3. Çāntideva revient au sujet qu'il a traité ci-dessus, la controverse du Petit Véhicule. Il définit l'efficace du culte du Bouddha (36-40), l'authenticité du Grand Véhicule (41-44), l'insuffisance du Petit Véhicule et l'utilité de la doctrine du vide (45-57).

[prises par le Bouddha quand il était Bodhisattva] et [par celle des actes pieux] des fidèles eux-mêmes [1].

37) De même un charmeur de serpents peut mourir quand il a consacré un « poteau de guérison » : après sa mort, ce poteau continue longtemps à guérir les morsures des serpents [2].

38) De même a été consacré [par le Bodhisattva] ce « poteau du Victorieux » qui est la pratique des futurs Bouddhas [3]: bien que le Bodhisattva soit éteint, ce poteau fait tout ce qu'il faut faire.

39-40) « Mais », dira-t-on, « comment peut être efficace le culte rendu à un être dépourvu de pensée ? » — Pour aucun Bouddhiste il n'y a lieu de distinguer le culte du Bouddha vivant et le culte du Bouddha éteint : ils sont, d'après l'Écriture, également fructueux. Que le fruit soit réel ou seulement apparent, les avis diffèrent. [Par conséquent le culte d'un Bouddha illusoire est fécond] ; s'il en était autrement, comment le culte d'un Bouddha réel le serait-il ? — [puisque ce Bouddha, dans tous les cas, est éteint].

41) « La vue des Nobles Vérités produit la délivrance : à quoi bon la vue de la vacuité [4] ? » — Parce que, d'après l'Écriture, on n'obtient la Bodhi, [on n'obtient même la délivrance [5]] que par ce chemin [de la vue de la vacuité].

1. D'après le Petit Véhicule, le culte du Bouddha ne porte des fruits que par les bons sentiments qu'il développe dans l'âme du fidèle ; le Grand Véhicule fait intervenir un autre facteur : l'efficace « projetée » par les vœux du futur Bouddha. — Sur le corps du Bouddha (*jinabimba*), corps de béatitude qu'aperçoivent les saints, bien que le Bouddha n'existe plus, voir notre étude : The three bodies of a Buddha, J. R. A. S. 1906. — Le commentaire explique que l'enseignement du Bouddha procède des vœux du Bodhisattva et des dispositions des fidèles, — car, en fait, le Bouddha n'enseigne pas : tout Bouddha est quiescent, inexistant.

2. Comparer Çikṣāsamuccaya, p. 159, 7 et suiv.

3. *bodhicaryā*.

4. En d'autres termes, l'enseignement du Petit Véhicule est suffisant ; pourquoi parler de la vacuité? — Voir la note de la stance 46.

5. *bodhi* ou « état de Bouddha », « illumination », est, au fond,

42) « Mais cette Écriture que vous citez est le Grand Véhicule : or je n'admets pas l'authenticité du Grand Véhicule. » — Et pour quelle raison admettez-vous l'authenticité de vos Écritures ? — « Parce que nous sommes deux à l'admettre, [vous et moi]. » — Mais, pour vous-même, l'authenticité de vos Écritures n'était pas établie avant que [vous l'eussiez admise] [1].

43 a) Les raisons que vous avez de vénérer vos Écritures [2] commandent le même respect pour le Grand Véhicule, car celui-ci présente les mêmes caractères internes d'authenticité [3].

43 b) « Mais les non-Bouddhistes reconnaissent l'authenticité de nos Écritures, ne reconnaissent pas l'authenticité des vôtres ! » — S'il faut s'en rapporter à l'avis des incrédules, il s'ensuit que le Veda est vrai, ainsi que [toutes les théories brahmaniques].

44) « Mais », direz-vous, « les partisans du Grand Véhi-

synonyme de « délivrance ». Les Arhats ou « saints délivrés » sont, dit M. Oldenberg, des Bouddhas au même titre que le Bouddha proprement dit.

1. L'auteur ne nie pas l'authenticité des Écritures du Petit Véhicule ; toutefois cette authenticité n'est pas établie par le fait que les Mahāyānistes l'admettent comme les Hīnayānistes : mais bien, sans doute, par les raisons qui déterminent ce *consensus ;* et on va voir que ces raisons militent pour le Grand Véhicule comme pour le Petit. — Comparer la discussion dans Sūtrālaṃkāra, chap. 1er.

2. Ces raisons, d'après le Petit Véhicule, sont d'ordre traditionnel et dogmatique : « Ce qui nous est rapporté comme parole du Bouddha par la tradition de la série des maîtres et des disciples, cela se trouve dans le Sūtra et dans le Vinaya, cela n'est pas en contradiction avec la Religion (ou la philosophie, *dharmatā*), cela seul est parole du Bouddha. » Comparer Sūtrālaṃkāra ad I. 10.

3. Sans dédaigner l'argument de la tradition (voir Madhyamakāvatāra), les docteurs du Grand Véhicule insistent sur les caractères internes de l'enseignement : de ce point de vue ils prétendent établir que la doctrine du Petit Véhicule, encore qu'authentique, est provisoire. Nāgārjuna, dont la venue a été prédite par le Bouddha, en a dégagé le véritable enseignement bouddhique, à savoir la vacuité et la carrière de futur Bouddha.

cule ne sont pas d'accord entre eux ? » — [Si cet argument vaut], vous n'avez qu'à abandonner vos propres Écritures : car vous autres, [partisans du Petit Véhicule,] êtes en contradiction avec les incrédules, en contradiction entre vous [1].

45) La religion [du Bouddha] a pour racine l'état de religieux [2], [c'est-à-dire la destruction des passions]. Et l'état de religieux — comme aussi le *nirvāṇa* [qui est son fruit] — est impossible tant que la pensée se repose sur un objet. [Donc la vue de la vacuité est indispensable.]

46) Si la destruction des passions, [dans la mesure où elle est produite par la vue des vérités], suffit à produire la délivrance [3], il en résulte que la délivrance suivra immédiatement [la vue des vérités et] la destruction des passions qui y correspond : or ce n'est pas le cas, car on sait, par l'Écriture, que les [saints du Petit Véhicule, qui possèdent la vue des vérités], sont susceptibles d'actions [bonnes ou mauvaises, d'actions] non passionnelles toutefois [4].

47) « Mais », direz-vous, « ils sont exempts de la soif ou convoitise, cause [de la renaissance]. » — [Non pas, car ils

1. Littéralement : « chaque *āgama* ou texte sacré est en contradiction avec les siens et avec les autres ». Ceci peut s'entendre de deux autres façons. Le Petit Véhicule est divisé en quatre branches (*nikāyas*) et en dix-huit sectes (*bheda*), celles-ci étant inégalement réparties parmi celles-là. Par « siens », on désigne les membres de la même branche appartenant à une secte rivale. Par « autres », les sectes des autres branches. — Ou bien Çāntideva vise une autre division. Chacune des sectes (*bheda*) comporte trois écoles (*nikāya*), sautrāntikas, Abhidhārmikas et Vainayikas : les adhérents d'une même secte sont les « siens » ; et par « autres » on entend les membres de sectes rivales (*bheda*), appartenant à la même école (*nikāya*).

2. La qualité de *bhikṣu* (*bhikṣutā*) ; le vrai moine ou mendiant n'est pas celui qui porte la robe jaune, celui qui a été légitimement ordonné, mais celui qui a dépouillé les passions, en un mot, l'Arhat.

3. Le Petit Véhicule soutient que la vue et la méditation des quatre « nobles vérités » (tout est douloureux, la douleur vient de la convoitise, il y a destruction de la douleur dans le *nirvāṇa*, l'état de religieux produit la destruction de la douleur) produisent la délivrance.

4. *karmaṇaḥ çubhāçubhalakṣaṇasya* .., *kleçarahitasya*..

ne sont pas exempts de l'ignorance qui produit nécessairement la convoitise]; ils ne sont pas exempts de convoitise, d'une convoitise non passionnelle, nous l'admettons; car la convoitise peut être non passionnelle de même que l'ignorance [1].

48 a) D'ailleurs, la sensation affective [2] cause la convoitise; or vos saints ne sont pas exempts de sensation : [donc la vue de vérité ne suffit pas à détruire les passions].

48 b) [De même le *nirvāṇa* est impossible sans la vue de la vacuité, car] tant que la pensée admet un objet, il faut qu'elle se repose [sur les Nobles Vérités, sur leurs fruits, sur le *nirvāṇa* même : donc elle n'est pas délivrée de la renaissance].

49) Sans la vacuité, la pensée reste liée [à l'objet de la connaissance] et, par conséquent, [fût-elle pour un moment interrompue], elle est condamnée à renaître : c'est le cas dans l'extase dite inconsciente, [dans l'extase de la destruction; c'est le cas pour les dieux inconscients, etc.]. Il faut donc [, pour obtenir la délivrance,] cultiver la vacuité.

53) [« Mais, » dira-t-on, « votre Grand Véhicule conduit-il au *nirvāṇa*? »] — Évitant, [grâce à la vacuité], l'attachement [produit par la pensée de l'éternité] et la terreur [causée par la pensée de l'anéantissement], si le Bodhisattva demeure dans l'existence, c'est par une folie [de compassion], c'est pour le salut des misérables créatures. Tel est le fruit de la vacuité.

1. Le commentateur est malheureusement très laconique en cet endroit. Je me hasarde à ajouter une exégèse peut-être inorthodoxe : Croire que les choses sont douloureuses, c'est ignorance, puisque les choses sont vides, mais c'est ignorance non passionnelle. — Aspirer au *nirvāṇa*, c'est convoitise, c'est le principe de la renaissance, mais c'est convoitise non passionnelle.

2. *vedanā*, définie habituellement comme sensation agréable, désagréable, indifférente; mais nous verrons que ce mot doit souvent être traduit par « perception ». Dans la formule de l'enchaînement des causes, la *vedanā* est la cause immédiate de la *tṛṣṇā* (soif, convoitise).

[*On peut aussi comprendre*] : 53) « Soit, la croyance à la réalité des choses produit l'attachement à l'existence, cause de renaissance ; mais la doctrine de la vacuité produit le même résultat : par crainte de l'anéantissement, les malheureuses créatures, en raison de leur ignorance, n'obtiennent pas la délivrance et restent dans les existences du *saṁsāra* [1] ».

54) Cette objection portée contre la vacuité n'est pas fondée ; donc, il faut cultiver la vacuité.

55) La vacuité, en effet, est la cause qui détruit la double obscurité, obscurité créée par la passion et par la connaissance [2]. Si vous désirez l'Omniscience, hâtez-vous de cultiver la vacuité.

56) [Vous dites que l'idée de vacuité fait peur, et, de la sorte, fait obstacle à la délivrance : cela est peut-être vrai au début, mais non pas quand on réfléchit. Qu'on ait peur de ce qui cause la douleur, c'est naturel ; mais la vacuité apaise la douleur : comment pourrait-elle effrayer ?

57) Qu'on ait peur de ce qui est effrayant, et même de ce qui ne l'est pas, c'est naturel aussi longtemps qu'on croit à la réalité du moi : mais quand [on sait, par la doctrine de la vacuité, que] le moi n'est rien, qui pourrait avoir peur, [puisqu'il n'y a pas de moi] ?

58-60) [3] Ni les dents, ni les ongles, ni les os, ni le sang, ni le mucus, ni le phlegme, ni le pus, ni la salive, ni la graisse, ni la sueur, ni la lymphe, ni les viscères, ni les

1. Les manuscrits présentent une variante, relevée et expliquée par le commentateur qui nous laisse le choix entre les deux versions. Les stances 54, 56, prouvent que la seconde est préférable.

2. Toute connaissance est erreur. Le terme technique est *jñeyāvaraṇa* : obstacle ou « couverture » créé par la croyance à la réalité du « connaissable » (*jñeya*).

3. Dans les stances 58-78, Çāntideva établit contre les non-bouddhistes l'inexistence d'un fondement objectif et individuel de l'idée « moi » (*ahaṁpratyaya*). L'auteur examine les diverses conceptions du moi : point de vue matérialiste (58-60 *a*) ; doctrine Sāṁkhya (60 *b*-68) ; doctrine Naiyāyika (69-70). Il répond ensuite à une objection : la morale et la religion bouddhique se passent de l'idée de moi (71-78).

boyaux, ni les excréments, ni l'urine, ni la chair, ni les muscles, ni la chaleur vitale, ni le souffle, ni les neuf ouvertures, ni les cinq connaissances sensibles, ni la connaissance intellectuelle [1] ne sont le moi.

61) En effet, si la connaissance auditive était le moi, le son serait toujours perçu, puisque le moi est donné comme éternel. Si vous dites que la connaissance auditive est permanente, mais que son objet lui fait parfois défaut, que connaît-elle, à défaut d'objet, pour que la définissiez comme connaissance ?

62) Si ce qui ne connaît pas est « connaissance », un morceau de bois sera « connaissance ». Il est acquis qu'il ne peut y avoir de connaissance sans un objet en rapport avec cette connaissance.

63) [En outre, si le « moi » est, de sa nature, connaissance auditive, il ne peut être connaissance visuelle :] si le même [« moi »], qui connaît le son, [connaît aussi la couleur, comment se fait-il qu'il n'entende pas [le son] au moment [où il voit la couleur]? — « Parce que », dira-t-on, « en ce moment, le son n'est pas en rapport avec lui ». — Mais alors le moi n'est pas connaissance auditive.

64) Le principe qui a pour nature de percevoir le son, comment pourrait-il percevoir la couleur ? Ce qui n'est pas composé de parties, tel le moi par définition, ne peut avoir deux natures. Sans doute le même homme est père [de son fils] et fils [de son père] ; mais cette double nature lui est attribuée par imagination ; elle n'est pas réelle.

65 *a*) Vous-mêmes, partisans de la doctrine du Sāṃkhya, vous niez la réalité de toutes les désignations particulières, car, d'après vous, ce qui existe réellement, ce sont les trois « qualités », bonté, passion, obscurité [2]. Il n'y a donc, en réalité, ni père, ni fils.

1. La connaissance du *manas*, ou l'intelligence, la pensée, voir ci-dessous la note de la st. 103.

2. Voir ci-dessous st. 127 et suivantes.

65 *b*-66 *a*) Quand le « moi » est occupé à connaître le son, [sa nature de « connaissance visuelle »] n'est pas perceptible ; [elle existe toutefois, dites-vous,] et c'est par cette seconde nature [qu'il connaît à d'autres moments la couleur] : il s'ensuit que le moi est semblable à un acteur [qui revêt divers costumes] et qu'il n'est pas éternel.

69 *b*) [« Mais », dira-t-on, « l'être, — que ce soit l'acteur ou le moi, — reste le même, ce sont des essences ou manières d'être qui naissent, disparaissent, se renouvellent »]. — Singulière unité que celle d'un être identique à soi-même et qui prend de nouvelles essences !

67 *a*) [« Mais les essences de l'être identique ne sont pas toutes ses essences au même titre ;] il en est qui sont irréelles ». — Dites-nous donc quelle est son essence vraie, son essence propre !

67 *b*) Est-ce la qualité de connaître en général ? Il s'ensuit que tous les hommes sont une seule et même chose.

68 *a*) Et [de même, à distinguer l'essence vraie et les essences adventices], les êtres doués d'intelligence et non doués d'intelligence seront tenus pour identiques, car l'existence leur est commune.

68 *b*) [En vain dira-t-on qu'il y a ressemblance, mais non identité, entre les hommes, entre les êtres intelligents et non intelligents]. Quand on déclare irréelles les différences spécifiques, — [en attribuant au moi la nature de « connaissance » en général, au lieu de distinguer la connaissance auditive, visuelle, etc.], — sur quoi reposera la notion de ressemblance ?

69 [1] Le moi n'est pas dépourvu d'intelligence, car ce qui est dépouvu d'intelligence, un morceau d'étoffe par exemple, n'est pas le moi. — Dira-t-on que le moi est intelligent en vertu de son union avec un élément appelé « intelligence » ? Il en résulte que le moi est détruit dès qu'il est privé de connaissance [2].

1. Doctrine des Naiyāyikas.
2. Dans certains états pathologiques par exemple.

70) On rejette cette conclusion en disant que le moi, qu'il soit uni ou non avec l'élément « intelligence », reste ce qu'il est]. Mais si le moi reste immodifiable, quelles conséquences comporte pour lui son union avec l'« intelligence » ? Aucune, et, logiquement, il faut attribuer la qualité de moi à l'espace, dépourvu [lui aussi] de connaissance et d'activité.

71) « Mais », dira-t-on, « le rapport de l'acte et de sa rétribution est inadmissible s'il n'existe un « moi » [permanent, auteur de l'acte, mangeur du fruit]. A supposer que l'auteur de l'acte périsse, [comme le veut votre doctrine de l'impermanence], à qui reviendra le fruit ? »

72 *a*) Notre adversaire est d'accord avec nous sur ce point que l'acte et le fruit n'ont pas le même point d'appui [: l'acte est accompli par le corps de cette existence, le fruit est mangé dans une vie future].

72 *b*) [S'il soutient d'ailleurs que l'acte et la dégustation du fruit supposent l'activité du moi, il se contredit ; car] son « moi », par définition, est exempt d'activité. La discussion est donc superflue.

73 *a*) [« Mais s'il n'y a pas de moi, il s'ensuit que l'acte périt pour l'auteur de l'acte, et que le fruit est mangé par quelqu'un qui n'a pas accompli l'acte ! »] — On ne voit pas, en effet, que l'auteur de l'acte et celui qui mange le fruit soient le même [: autre est celui qui meurt, autre celui qui renaît].

73 *b*) [« Mais le Bouddha a formellement enseigné la responsabilité personnelle : « Un tel a accompli l'acte ; quel autre en dégustera le fruit ? » Donc votre doctrine est hérétique »]. — Si le Bouddha a parlé d'un « auteur de l'acte », d'un « mangeur du fruit », c'est en attribuant à la série intellectuelle l'unité [qu'elle ne possède pas] [1].

1. Les phénomènes intellectuels se succèdent et s'engendrent les uns les autres : ils forment une série. Le Bouddha s'est exprimé comme si cette série constituait un individu, une personnalité, un moi ; mais

74) [Admettons que la pensée existe réellement :] la pensée passée et la pensée à venir ne sont pas le moi, car elles n'existent pas pour l'instant. La pensée actuelle sera-t-elle le moi ? Dans ce cas, le moi n'existe plus dès que la pensée actuelle disparaît.

75) [En résumé], de même que la tige du bananier, réduite en ses parties, n'existe pas [comme telle] ; de même le moi, [l'objet supposé de la notion « moi »], n'est pas réel pour celui qui l'examine avec critique.

76) « Mais, direz-vous, si les créatures n'existent pas, quel est donc l'objet de la pitié [du futur Bouddha] ? » — C'est la créature, admise comme existante par une illusion qu'on assume en vue du but à atteindre [c'est-à-dire l'état de Bouddha].

77) « Mais, si les créatures n'existent pas, qui peut avoir un but à atteindre ? » — Personne, en effet, et l'effort [en vue de l'illumination] procède de l'illusion ; mais, comme elle a pour effet l'apaisement de la douleur, l'illusion du but n'est pas interdite.

78) [« Mais si vous admettez l'illusion du but en dépit de son caractère erroné, admettez aussi l'illusion du moi ! »] — L'illusion du moi [1] accroît le sentiment du moi [2], cause de la douleur. Et comme le sentiment du moi ne peut être aboli tant que dure l'illusion du moi, mieux vaut la culture de l'idée de l'inexistence du moi [laquelle disparaîtra plus tard spontanément [3]].

79-80 [4]) [« Mais », dira-t-on, « si le moi, tel que l'entendent

il en est de ce *processus* mental comme d'une file de fourmis. Le « moi » se résoud donc en pensées.

1. *ātmamoha*, croire à l'existence des choses en soi, à l'existence des « *ego* ».

2. *ahaṃkāra*, avoir conscience de soi, dire « moi », « mon ».

3. Voir ci-dessus stance 35.

4. Çāntideva reprend la critique du Petit Véhicule (79-116). Non seulement il n'y a pas de « moi » (*pugdala*) en soi, mais encore les éléments (*skandhas*), matière (*rūpa*), sensation (*vedanā*), pensée ou

les philosophes, n'est pas l'objet, réellement existant, de l'idée de moi, cet objet, n'est-ce pas le corps » ?] — Le corps, ce n'est ni les pieds, ni les jambes, ni les cuisses, ni les hanches, ni le ventre, ni la poitrine, ni les bras, ni les mains, ni les côtés, ni les aisselles, ni les épaules, ni le cou, ni la tête. Où est le corps parmi [toutes ces parties du corps] ?

81) [« Aucun de ces membres, pris à part, n'est le corps; le corps les occupe tous, comme fait le tout des parties. » — Cette explication n'est pas satisfaisante]. Que le corps réside en partie dans tous les membres, qu'une partie du corps se trouve dans chaque membre, c'est absurde, [car on demandera si le corps se trouve aussi partiellement dans chacune de ses parties, d'où *regressus ad infinitum* ; et, d'ailleurs], ce sont les divers membres qui résident dans les divers membres : et ils n'y laissent pas de place pour le corps [considéré comme possédant des parties].

82) Que si, au contraire, le corps se trouve tout entier dans chaque membre, dans les mains, etc., [non seulement l'objection demeure que les membres ne laissent pas de place au corps, mais, en outre,] il y aura autant de corps qu'il y a de membres.

83) Le corps, [fondement supposé de la notion « moi »], n'est pas à l'intérieur, [dans les organes ou éléments internes [1], dans un *puruṣa* actif [2]]. Il n'est pas au dehors, car comment résiderait-il dans ses membres ? Il n'est pas distinct de ses membres. Quel est donc son mode d'existence ?

84) Donc le corps n'existe pas. Si on applique la notion

connaissance *citta* ne supportent pas l'examen. Au néant du moi (*pudgalanairātmya*) il faut ajouter le néant des choses (*dharmanairātmya*) regardées par le Petit Véhicule comme les facteurs réels d'un moi illusoire. — On a dans les stances 79-88 le *kāyasmṛtyupasthāna* « examen du corps » ou de la matière. C'est la discussion des rapports du tout et des parties, et la critique du concept d'étendue.

1. Voir 58 et suivants.

2. *puruṣa*, « mâle », principe permanent, âme (*ātmān*).

de corps aux mains, etc., c'est par une erreur que détermine certaine disposition [des objets en cause, les mains, etc.]: de même on prend un poteau pour un homme [1].

85) Aussi longtemps qu'agit certain complexe de causes, aussi longtemps le corps est pris pour homme [ou femme : ce n'est pas le cas quand il est à l'état d'embryon ou après l'incinération] [2] ; de même, aussi longtemps qu'agit un certain complexe de causes en ce qui concerne les membres, aussi longtemps on y voit un corps.

86) [« Soit », dira-t-on, « il n'y a pas de corps, mais les membres du corps existent. » — Erreur]. De même [que le corps], de même le pied n'existe pas, car il n'est que la somme des doigts ; le doigt n'est que l'addition des phalanges ; les phalanges se divisent en leurs parties.

87) Ces parties, à leur tour, [ne sont pas réelles, mais imaginées, puisqu'elles] se subdivisent en atomes ; quant à l'atome, il n'existe pas en soi, car il se subdivise, faisant face aux six directions cardinales ; de même aussi les six parties de l'atome, [ou, si] ces parties n'ont pas de parties, elles sont vides comme l'espace [3].

88) Donc les choses matérielles n'ont pas plus de réalité qu'une vision de rêve. Quel homme avisé pourrait s'attacher [à quoi que ce soit ?] Et puisque le corps n'existe pas, il n'y a ni homme, ni femme.

89) [4] Si la sensation douloureuse est quelque chose de

1. Les erreurs (*bhrānti*) sont causées par des causes déterminées. On prend un poteau pour un homme en raison de sa forme perpendiculaire. On prend les membres pour un corps en raison d'une habitude invétérée.

2. D'après une variante : Aussi longtemps qu'agit le complexe des causes qui déterminent l'illusion, aussi longtemps on prend un poteau pour un homme.

3. Lire d'après le tibétain : *digvibhāgo py anaṁçatvāt*. Le commentaire ne soutient pas notre interprétation : « [ou si] ces parties n'ont pas de parties... ».

4. Examen de la *vedanā* (89-102), « sensation affective » et aussi « perception » (*vedanāsm. tyupasthāna*).

réel, pourquoi ne lèse-t-elle pas ceux qui ont du plaisir? Si quelque chose, aliment savoureux ou [santal], est agréable en soi, pourquoi l'homme triste ou [effrayé] ne la goûte-t-il point?

90) On dira que l'homme ne sent pas telle ou telle sensation dominée par une sensation plus forte : mais peut-on, en vérité, appeler sensation ce qui n'est pas senti?

91) On dira que la sensation douloureuse existe à l'état subtil, mais que son « état de manifestation » est supprimé [par une sensation agréable plus énergique. Mais on ne sent de douleur à aucun degré quand on sent du plaisir. Qu'est-ce donc que la sensation douloureuse subtile?] Une seconde sensation, [plus faible], mais toute de plaisir? C'est du plaisir à l'état subtil, et non pas de la souffrance.

92) [« Soit, la sensation douloureuse n'est pas toujours sentie ; mais cela ne prouve pas qu'elle soit une création de l'esprit : il arrive seulement que ses causes ne suffisent pas à la faire percevoir. »] — Nous répondons : si, d'après vous, en présence d'une cause de plaisir qui lui est contradictoire, la sensation douloureuse n'arrive pas à émerger, n'admettez-vous pas avec nous que la sensation n'est que l'assentiment à une pure imagination?

93 *a*) Il s'ensuit que l'examen que nous poursuivons ici est l'antidote efficace de la sensation, car celle-ci n'est qu'assentiment de l'esprit.

93 *b*) Et ce qui le démontre surabondamment, c'est que les saints ou Yogins ont pour unique aliment les méditations nées dans le champ des purs concepts.

94) Remarquons, d'autre part, que la sensation ne peut être produite par la cause qu'on lui assigne, par le contact [1]. Si les sens et l'objet sont séparés, comment concourent-ils?

1. Dans la célèbre formule de l'enchaînement des causes, la sensation (*vedanā*) a pour immédiat antécédent le contact (*sparça*) de trois éléments : l'objet des sens, les sens, la connaissance.

S'ils ne sont pas séparés, ils forment unité, et le concours [1] est également impossible.

95) [« Mais les atomes sont dépourvus de parties : d'où il s'ensuit qu'ils entrent en contact [2] sans se pénétrer l'un l'autre »]. — Précisément, l'atome ne peut pénétrer un autre atome ; l'atome ne présente pas de vide, il n'offre ni creux ni saillie. [Dites-vous qu'il n'y a pas pénétration entre les atomes, mais seulement concours : cette explication reste insuffisante : car l'atome n'ayant pas de parties, ne peut entrer en contact [3] que dans sa totalité]. Donc il n'y a pas concours s'il n'y a pas mélange [4], et il n'y a pas mélange s'il n'y a pas pénétration [5].

96) Il est impossible qu'une chose dépourvue de parties soit unie [6] à une autre : partout où l'on constate conjonction, il s'agit de choses divisibles.

97 *a*) Quant à la connaissance visuelle, etc., [qui, pour produire la sensation, devrait entrer en contact avec l'organe sensoriel et avec l'objet extérieur], elle est immatérielle : comment serait-elle susceptible de conjonction ?

97 *b*) Quant aux masses, [objets matériels formés d'atomes], elles n'existent pas réellement, [n'étant qu'un amas de parties :] c'est ce qui a été démontré ci-dessus.

98 *a*) Donc ce qu'on appelle « contact » n'existe pas ; donc la sensation est impossible.

98 *b*-99) Pourquoi donc ces efforts [pour obtenir le plaisir ou pour éviter la souffrance] ? Qui pourrait [jouir du plaisir ou] souffrir de la souffrance ? Et toi, Convoitise, ne vois-tu pas qu'il n'y a ni sensation, ni être qui sente ? Qu'as-tu donc à faire ici ?

1. *saṁsarga*, conjonction, union ; *saṁgati*, concours.
2. *saṁparka*.
3. *saṁparka*.
4. *miçratva*.
5. *praveça*.
6. *saṁsarga* glosé par *milana*, rapprochement.

100) Sans doute on voit, on touche, on connaît : mais la pensée qui est l'agent de ces opérations est semblable à une magie, à une vision de rêve, [car elle est produite par les causes]. D'autre part, ce qu'on connaît, touche ou voit, naît avec la connaissance, le tact ou la vision, étant contenu dans ce même complexe qui produit la pensée. — Par conséquent la sensation n'existe pas [1].

101) [« Nous admettons que « ce qu'on voit », étant produit en même temps que la vision, n'est pas vu : mais, de « ce qu'on voit », naît postérieurement une connaissance qui revêt la forme de l' « objet » et le perçoit »]. — Antérieure ou postérieure, la [connaissance] peut être ce qu'on appelle « mémoire », mais non pas ce qu'on appelle « sensation [2] » : la sensation ne se connaît [3] pas soi-même, elle n'est pas non plus perçue par une autre connaissance [simultanée].

102) Il n'existe pas de sujet de la sensation, [la pensée ou quelque autre principe] : donc la sensation n'existe pas réellement. Tout ce [processus et] complexe [mental et physique] est dépourvu de « moi » ; il n'y a pas d'être individuel et substantiel qui soit lié par la sensation.

103) [4] La connaissance ou esprit [5] ne se trouve ni dans les organes des sens, ni dans les objets, ni entre les deux, ni à l'intérieur du corps, ni dans les membres du corps. On ne constate son existence nulle part ailleurs.

1. Littéralement : « on ne constate pas l'existence réelle de la sensation. »

2. *vedanā* ; dans notre psychologie, il faut plutôt lire « perception ».

3. *anubhava*, ce qui s'entend de l'expérience, tant dans l'ordre de la connaissance que dans celui du plaisir ou de la peine.

4. L'auteur passe maintenant à l'examen de la pensée : *cittasmṛtyupasthāna* (103-116) ; par « pensée » il faut entendre les éléments *saṃjñā* et *vijñāna*, « dénomination » et « connaissance », pouvoir de dénomination et de discernement.

5. *manaḥ* ou *manovijñāna :* le sixième organe, intellectuel, qui, s'unissant aux différents organes et à leurs objets, crée la quintuple connaissance visuelle, auditive, etc. ; c'est lui aussi qui connaît les « dharmas », c'est-à-dire les concepts et images d'objets non présents.

104) Ce qui n'existe ni dans le corps, ni hors du corps, ni à l'état de mélange, ni à l'état isolé, cela n'existe pas : donc les créatures, de leur nature propre, sont en état d'absolu *nirvāṇa*.

105-106 *a*) Si la connaissance [visuelle, etc.] est antérieure à son objet, sur quoi prend-elle point d'appui pour naître ? Sur quoi prend-elle point d'appui si elle lui est simultanée ou postérieure ?

106 *b*) [1] Les mêmes considérations établissent que rien, en réalité, ne peut être produit [: l'effet ne peut être ni antérieur, ni simultané, ni postérieur à la cause].

107) [2] « Mais si les apparences sont irréelles, il est faux qu'il y ait deux vérités [et tout l'édifice de la vie spirituelle, bâti sur la vérité d'apparence, s'écroule]; ou bien [vous direz que la réalité, vide en soi, prise comme objet par l'intelligence qui est illusion, revêt l'aspect dit « apparent » : il s'ensuivra que], l'illusion « apparence » étant créée par une autre illusion « intelligence », la créature ne peut arriver au *nirvāṇa* » [3].

108) [Nous existons par l'illusion que nous avons d'exister, mais] l'être délivré n'existe pas par une illusion qui soit sienne : le fait qu'il est l'objet de la pensée illusoire d'un autre être ne fait pas qu'il existe au point de vue même des apparences. — Existe apparemment ce qui est déterminé par les causes ; ce qui n'est pas produit par les causes n'existe pas de l'existence apparente.

109) [4] [« Mais si, en réalité, aucune chose n'est produite, si la connaissance et son objet sont sans existence véritable,

1. Nouveau paragraphe : examen des choses en général, *dharmasmṛtyupasthāna*.

2. L'auteur reprend le problème des rapports des deux vérités, et écarte une objection, 107-8.

3. De même que, quoique en état de *nirvāṇa*, j'existe en apparence parce que je m'imagine exister ; de même les saints délivrés existeront en apparence par le seul fait que mon esprit les prend pour objet.

4. Objection *ad hominem*, traitée en détail la Madhyamakavṛtti. — Voir aussi ci-dessous 139.

que faut-il penser, et de l'examen critique [1] que vous poursuivez ici, et de vous-même? »]. — L'esprit qui suppose et la chose supposée existent en raison l'un de l'autre. Tout examen critique, quel qu'il soit, repose sur ces deux données telles qu'elles sont admises dans le monde [, et non sur la vérité vraie].

110) « [Mais, direz-vous, cet examen critique, étant du domaine de la vérité illusoire, doit être critiqué à son tour] et si on critique la critique, on ne pourra s'arrêter, car la nouvelle critique devra aussi être critiquée. »

111) [Vous vous trompez :] quand on a examiné au point de vue critique ce qui doit être critiqué [c'est-à-dire les notions, vulgairement admises, de connaissance, etc.], il n'y a plus de point d'appui pour l'examen [, car les notions sont dissoutes.] L'examen, dès lors, ne se produit plus [, ni aucune opération mentale], et c'est là le *nirvāṇa*.

112-113) [2] Quant à celui qui admet l'existence vraie de l'examen critique et de la chose examinée, sa position est désastreuse, car, ou bien il reconnaît l'existence de l'objet en raison de la connaissance [3], et alors comment est établie l'existence de la connaissance ? ou bien la connaissance est établie en raison de l'objet, et alors comment est établie l'existence de l'objet? ou bien l'existence de l'objet est établie par la connaissance et réciproquement : dans ce cas, ni l'une ni l'autre ne sont établies [, car il y a cercle vicieux].

114) [Donnons un exemple :] s'il n'y a pas « père » quand il n'y a pas « fils », comment le fils pourra-t-il naître? Or il n'y a pas de père en l'absence de fils. Par conséquent, ni l'un ni l'autre n'existent.

115) « [Mais nous ne disons pas que la connaissance et

1. *vicāra*.

2. Par une transition naturelle l'auteur passe à l'étude des rapports du *prameya*, objet de la connaissance, et du *pramāṇa*, connaissance, mode ou moyen de connaissance.

3. *jñāna* ou *pramāṇa*.

l'objet se produisent l'un l'autre !] De même, disons-nous, que la pousse naît de la semence et que la semence est révélée, manifestée par la pousse, de même il est possible de conclure à l'existence de l'objet en raison de la connaissance qui est produite par cet objet. »

116) D'une pousse on conclut à l'existence d'une semence : mais cette conclusion est tirée, non par la pousse, mais par un [troisième] principe, à savoir la connaissance [munie de tous les renseignements nécessaires : existence des pousses, des semences, relation d'effet à cause de la pousse et de la semence]; mais comment est connue, [en l'absence de la conscience de soi, démontrée inadmissible [1]], l'existence de la connaissance d'où l'on pourrait conclure à celle de l'objet ?

117) [2] Le monde, en raison de la perception directe [et du raisonnement], reconnaît l'existence de causes de multiple nature : la variété des diverses parties du lotus procède de la variété de la cause.

118) Et quelle est l'origine de la variété de la cause ? La variété de la cause antérieure, [et ainsi de suite à l'infini, sans que ce *regressus* soit vicieux puisque le *saṁsāra*, ou évolution de l'univers, n'a pas eu d'origine]. — Et par quelle efficacité la cause donne-t-elle naissance à tel ou tel effet ? Par l'efficacité [3] de la cause antérieure.

119) [4] « Dieu est la cause du monde. » — Qu'entendez-vous par Dieu ? Les éléments ? Alors ce n'est pas la peine.

1. Voir ci-dessus 15 et suivants.

2. Dans les stances 117-138, Çāntideva passe en revue un certain nombre de systèmes hérétiques, présentant cette caractéristique commune qu'ils considèrent comme causes de l'univers des données inexistantes. Réfutation des *Svabhāvavādins*, qui affirment que les choses existent par leur « nature propre », c'est-à-dire sans cause, 117-8.

3. *prabhāva*.

4. Réfutation des théistes, partisans d'un dieu souverain, (*īçvara*), représentés surtout par l'école du Nyāya, 119-126.

pour une question de mots, de se donner tant de mal à prouver l'existence de Dieu.

120-121 *a*) Mais les éléments, la terre, etc. sont multiples, non permanents, sans [intelligence et] activité, sans rien de divin ou de vénérable, impurs : les éléments ne sont pas Dieu. L'espace, dépourvu d'activité, n'est pas Dieu ; ni non plus l'*Ātman*, car nous avons vu que l'*Ātman* n'existe pas [1].

121 *b*) Direz-vous que Dieu est trop grand pour que nous puissions le comprendre ? Ses qualités aussi dépasseront la pensée et comment lui attribuer la qualité d'auteur du monde ? [2].

122) [« Mais si Dieu, dans sa nature, est incompréhensible, son œuvre est compréhensible. »] — Soit, mais nous demanderons ce qu'il a pu souhaiter de créer [3]. Serait-ce l'*ātman*, le « moi » des créatures? mais celui-ci est éternel. Seraient-ce les élements? [ils sont éternels]. Dieu se créerait-il lui-même ? il est éternel. — D'autre part, la connaissance [n'est pas créée par Dieu], puisque, de tout temps, elle procède de l'objet ; la douleur et le plaisir procèdent de l'acte. Qu'est-ce donc que Dieu a créé ?

123 *b*) Si la cause [est toujours active] et ne commence pas à agir à de certains moments, comment l'effet pourrait-il commencer ? [Or, il y a, après chaque chaos, recommencement de l'univers : donc la cause n'est pas un Dieu éternel et immuable.]

124) Pourquoi Dieu n'accomplit-il pas en tout temps [la création, la conservation, la destruction de l'univers]? Apparemment, il n'a pas à tenir compte d'un autre que lui-même, car il n'a pas d'autre qu'il n'ait fait lui-même. Qu'est-ce donc qu'il attend pour agir?

125) Doit-il tenir compte du complexe des conditions [comme le potier a besoin de la terre, etc., pour faire une

1. Voir ci-dessus VIII, stance 27.
2. *kāraṇatva*, *kartṛtva*.
3. *sraṣṭum*, *kartum*.

cruche]? Alors Dieu n'est pas la cause dont vous parliez. Il n'est pas maître de ne pas agir quand le complexe des conditions est réalisé ; il n'est pas maître d'agir quand ce complexe fait défaut.

126) Si Dieu agit sans le désirer, il est évidemment soumis à autrui ; s'il agit en désirant, il est soumis au désir. Donc s'il agit, il n'est pas souverain [1].

127 *a*) Nous avons réfuté ci-dessus [les Mīmāṁsakas et autres philosophes] qui affirment l'éternité des atomes [2].

127 *b*-128) [3] Les Sāṁkhyas affirment que la cause éternelle du monde est le *pradhāna*, ou la Nature, c'est-à-dire les trois « qualités », bonté, passion, obscurité, en l'état d'équilibre [4]. Le monde n'est autre chose que ces trois qualités en l'état de non-équilibre.

127) Or il est inadmissible que le *pradhāna*, un, ait une triple nature : par conséquent, il n'existe pas. — « Soit », dira-t-on, « mais les « qualités » existent en elles-mêmes. » — Non pas, car, prises une à une, elles sont triples. [Vous dites, en effet, que tout est formé des trois « qualités » : chaque qualité possède donc, outre sa nature propre, celle des deux autres].

130 *a*) Si les « qualités » n'existent pas, le son, le contact, etc. n'existent pas davantage [5].

130 *b*-131) En outre, il est absurde de supposer que le plaisir, etc. fait partie de la nature des vêtements qui sont dépourvus de pensée [6]. — Direz-vous que les vêtements

1. *Īça*, le nom même que les théistes donnent à Dieu, *Īçvara*.

2. Voir ci-dessus stance 87 ; ces autres philosophes sont les Vaiçeṣikas.

3. Réfutation du système Sāṁkhya (127-138).

4. *aviṣamasthita*. — Ces trois « qualités » (*guṇa*) sont des substances. Voir VIII, 27.

5. Le mélange des « qualités » donne naissance à la variété de l'univers. — La « qualité », cause, n'existant pas, l'effet n'existe pas.

6. Ce qui est une conséquence de la doctrine des trois « qualités », matière et forme de l'univers : la bonté correspond au plaisir, la passion à la peine, l'obscurité à l'erreur.

ont pour nature le plaisir parce qu'ils le produisent, non parce qu'ils seraient en soi plaisir ? — Nous avons démontré que les choses sont illusoires. Et d'ailleurs, [pour vous, partisan du Sāṁkhya], c'est le plaisir, etc. qui est cause et non pas les vêtements, etc.

132 *a*) [Or on constate le contraire] : il y a plaisir en raison des vêtements, etc. ; il n'y a pas plaisir en l'absence du vêtement.

132 *b*-133) Quant à l'éternité, à l'immuabilité que vous attribuez au plaisir etc., [qui est l'essence des « qualités » de bonté, etc.], elle n'existe pas[1]. Si le plaisir existait toujours à l'état manifeste, on le percevrait toujours. Dira-t-on qu'il passe à l'état subtil, [qu'il retourne de l' « acte » à la « puissance »] ? Comment peut-il être successivement manifeste et subtil ?

134-135 *a*) Si, abandonnant l'état manifeste, il devient subtil, la subtilité et la manifestation sont transitoires : et vous êtes contraints d'admettre que tous vos [vingt-cinq] principes[2] le sont au même titre : si le plaisir manifesté n'est pas autre chose que le plaisir, il est clair que le plaisir est transitoire [comme est sa manifestation[3]].

135 *b*-136 *a*) « Mais », dira-t-on, « il est inadmissible, en raison même de son inexistence, qu'une chose inexistante vienne à naître, ! »[4]. — Bon gré, mal gré, vous devez

1. Littéralement : « quelquefois elle n'est pas perçue ou constatée » : c'est-à-dire : « si le plaisir était éternel, il serait toujours perçu ; en certains cas on ne le perçoit pas ; donc il n'est pas éternel. » La non-aperception (*anupalabdhi*) d'une chose qui serait perçue si elle existait, démontre son inexistence.

2. L'âme individuelle, la Nature, l'intelligence, l'égoïté, etc.

3. S'il n'est pas la même chose, vous abandonnez la doctrine du Sāṁkhya : car le monde est le *pradhāna* hors de l'état d'équilibre.

4. Les Mādhyamikas admettent, d'ailleurs, ce principe du Sāṁkhya ; mais tandis que le Sāṁkhya s'en autorise pour affirmer la préexistence de l'effet dans la cause, le Bouddhiste en tire parti pour mettre en lumière les antinomies de la vérité d'apparence : ce qui existe ne naît pas, en raison de son existence ; ce qui n'existe pas ne naît pas, en rai-

admettre la naissance de la manifestation non existante. [Et pourquoi n'en serait-il pas de même pour le reste ?].

136 *b*-137 *a*) Si, comme vous le soutenez, l'effet réside dans la cause, on mange de l'ordure quand on mange du riz ; on peut, en guise de vêtement, acheter de la semence de coton et s'en recouvrir.

137 *b*) « Mais », « dira-t-on, « [bien que l'effet soit dans la cause], les hommes du monde, par illusion, ne l'y voient pas. » — Soit ; mais il semble bien que vous-même, qui connaissez la vérité, vous vous conduisiez comme les gens du monde ! [Vous mangez du riz ! Vous ne vous revêtez pas de la semence de coton !]

138) D'ailleurs, ce n'est pas seulement le philosophe, mais aussi l'homme vulgaire qui possède cette [faculté de connaissance [par laquelle on sait que « l'effet est dans la cause »] ; pourquoi donc l'homme ordinaire ne voit-il pas [les choses en vérité] ? [1] — Dira-t-on que la manière dont voit l'homme ordinaire ne fait pas autorité ? Il en résulte que les choses dites manifestées [et qui sont atteintes par les moyens de connaissance, perception, etc.,] n'existent pas. [Et c'est précisément notre thèse, à nous, Mādhyamikas, qui nions la validité des moyens de connaissance.]

139)[2] « Mais », dira-t-on, « si les moyens de connaissance ne sont pas, [en réalité], moyens de connaissance, il en résulte que la connaissance obtenue par ces moyens est fausse : donc il est faux, au point de vue de la vérité absolue, que toutes les choses soient vides. »

son de son inexistence ; une chose ne peut pas exister et ne pas exister, ni être exempte d'existence et de non-existence ; donc rien ne naît.

1. Ne voit-il pas que le monde est le développement du *pradhāna*, etc.

2. Stances 139-154, définition du point de vue des *Mādhyamikas*, partisans de la doctrine du milieu entre l'affirmation et la négation, entre l'être et le non-être, en d'autres termes, partisans du vide. — Cet exposé est introduit par la réponse à un argument *ad hominem*. — Voir ci-dessus stance 109 et Madhyamakavṛtti, p. 16.

140) [A cette objection, nous répondrons :] quand on ne tient aucun compte des choses auxquelles l'existence est faussement attribuée, on ne conçoit pas davantage leur inexistence : de la chose « fausse », [c'est-à-dire sans nature propre], l'inexistence est évidemment fausse.

141) Supposons qu'on rêve de la mort d'un fils : l'idée de l'inexistence (ou de la mort) du fils, — qui est une idée fausse, — arrête l'idée de l'existence du fils, idée tout aussi fausse [1].

142-143) L'examen critique démontre que rien n'existe sans cause ; que rien ne se trouve exister dans les causes prises soit à part, soit dans leur ensemble ; que rien n'arrive d'un lieu ou d'un temps dans un autre lieu ou temps ; que rien ne dure identique à soi-même ; que rien ne passe ailleurs. En quoi donc diffèrent d'une magie les choses que les fous tiennent pour vraies?

144) Qu'il s'agisse de la chose créée par le pouvoir magique ou de la chose créée par les causes, donnez-vous donc la peine de chercher d'où elle vient, et où elle s'en va !

145) Ce qui apparaît par le concours d'éléments étrangers et n'apparaît pas faute de ce concours, ce n'est qu'un reflet, une chose artificielle dépourvue de toute réalité [2].

146-147 *a*) [D'autre part, les causes n'ont, en fait, aucune activité] : la chose qui existe n'a que faire de causes ; la chose qui n'existe pas n'a que faire de causes, car des milliards de causes ne pourraient modifier l'inexistant [3].

147 *b*) [« Il ne s'agit pas, dira-t-on, de modifier l'inexistant, mais seulement de lui donner l'existence. »] — Comment ce qui est dans l'état d'inexistence deviendrait-il

1. De même les procédés dialectiques qui établissent l'inexistence des choses n'ont pas de valeur réelle, mais cela n'infirme pas la conclusion : vacuité.

2. Les apparences existent en tant qu'apparences ; ce qui est produit par des causes (*pratītyasamutpanna*) n'existe pas en soi. D'autre part, le rapport de cause à effet est antinomique et n'est qu'une supposition (*adhyāropa*) de l'esprit.

3. *abhāva*.

existant? et qu'est-ce qui peut parvenir à l'existence, sinon l'inexistant [1]?

148-149 *a*) « D'abord », dira-t-on, « par suite de la présence de l'inexistence, la chose n'existe pas [2]; plus tard, par la disparition de l'inexistence, la chose existe. » — Si l'existence n'existe pas au temps de l'inexistence, jamais il n'y aura existence, car l'inexistence ne disparaîtra pas tant que l'existence ne sera pas née; d'autre part, tant que l'inexistence n'aura pas disparu, l'existence ne pourra commencer.

149 *b*) De même, la chose ne peut passer à l'inexistence : il s'ensuivrait qu'une même chose possède la double nature d'existence et de non-existence.

150-151) Donc il n'y a jamais ni anéantissement, ni existence : tout cet univers est exempt de naissance comme de destruction ; les destinées successives des créatures sont [illusoires] comme des rêves, vides comme la tige du bananier. Il n'y a aucune différence réelle entre les créatures délivrées et celles qui transmigrent.

152-153) Les choses sont vides : rien ne peut être acquis ou dérobé, personne ne peut être honoré ou méprisé par qui que ce soit ; plaisir, souffrance, agréable, désagréable sont de vaines fictions, et on a beau chercher la convoitise [3], on ne trouve nulle part la convoitise.

154) Examinons le monde des vivants : que sont les créatures? qui meurt? qui renaît? qui a vécu? qui est un parent ou un ami?

155-157) [4] Tâchons donc, ô mes frères en ignorance, de

1. On a établi que l'effet ne préexiste pas dans la cause ; donc l'inexistant seul peut commencer d'exister ; mais l'inexistant ne commence d'exister qu'à la condition de sortir de l'état de non-existence, c'est-à-dire de n'être plus non existant. — L'auteur rencontre ici la thèse des Sarvāstivādins-Vaibhāṣikas.

2. *bhāvo na bhavati*.

3. La convoitise ou soif, cause de l'action et de la renaissance.

4. Stances 155-168, exhortation morale et conclusion, vœu de « futur Bouddha ».

comprendre que tout est vide comme l'espace : nous nous irritons pour de vaines disputes, nous nous réjouissons en des fêtes vides ; poursuivant notre plaisir propre, nous passons péniblement, dans le péché, une vie pleine de chagrins, d'efforts, de désespoirs ; nous nous torturons, nous nous mutilons les uns les autres ; après la mort, nous tombons dans les longues tortures de l'enfer, rendues plus cruelles par des accoutumances de bonheur multipliées dans de bonnes destinées.

159-160) [1] Les existences sont des océans de douleur, incomparables, terribles, sans rives ; avec cela, de faibles forces, une vie courte, vie qu'on passe inutilement à chercher la nourriture et la santé au milieu de la faim, de la maladie, de la fatigue, du sommeil, des peines ou obstacles, au milieu des fous : il est presque impossible d'acquérir le discernement de l'utile et du nuisible, d'essayer de mettre un terme à l'habitude enracinée de la distraction.

162-163) Au cours des existences, Māra [2], sans relâche, fait tous ses efforts pour nous précipiter dans les enfers. [Obtenons-nous une existence humaine], les mauvais chemins [3] sont nombreux ; l'esprit d'incrédulité [4] est presque invincible. — Et [cette existence une fois perdue], il sera impossible, ou presque impossible, d'obtenir à nouveau une naissance humaine en sa perfection [5], d'obtenir l'apparition d'un Bouddha, d'arrêter le torrent des passions. — Hélas ! quelle succession de souffrances !

164) Hélas ! qu'ils sont à plaindre ces malheureux en si

1. J'ai comparé divers commentaires de la stance 158 sans arriver à une interprétation satisfaisante. Voir la note dans l'édition de la *Bibl. Indica*.

2. Le dieu de l'amour et de la mort, le grand adversaire du Bouddha et des saints qui veulent sortir du monde de la concupiscence dont il est le roi.

3. C'est-à-dire les mauvaises doctrines.

4. *vicikitsā*.

5. Voir chapitre Ier, stance 4.

grand péril, entraînés dans les flots de la souffrance, et qui ne voient même pas leur déplorable situation !

165 *a*) Tels [des fous] qui, sortant de l'eau [et ayant froid], se précipiteraient dans le feu, et recommenceraient sans fin ce manége !

165 *b*-166) Dans un péril extrême, ils s'imaginent en sécurité : ils vivent comme s'ils étaient immortels et toujours jeunes. Mais voici venir, la mort en tête, de terribles calamités !

167) J'aspire au moment où je pourrai, par des pluies de bonheur, issues du nuage de mes mérites, rafraîchir et apaiser les malheureux tourmentés du feu de la souffrance [1].

168) Et béni soit le jour où je pourrai, en m'appuyant sur la vérité d'apparence, enseigner la vacuité à ceux qui croient à la réalité des choses, où je pourrai, avec respect, enseigner les vertus de mérite dégagées de toute notion de réalité ! [2]

NOTE FINALE

Il entrait dans mon intention de publier la traduction du dixième chapitre du Bodhicaryāvatāra : « Application du mérite [acquis par la composition du présent ouvrage au bonheur et au salut des créatures] », remarquable surtout par des invocations à Vajrapāṇi, à Mañjughoṣa et à Mañjuçrī, assez pauvre du reste au point de vue philosophique. Tous les manuscrits connus du texte contiennent ce chapitre ; de même la version tibétaine (Tandjour, Mdo XXVI). En outre, un sommaire de notre traité (Bodhicaryāvatārapiṇḍārtha) d'un certain Dharmapāla (ou °rakṣita) en cite la première stance (Mdo XXVII, fol. 213). Mais, d'une part, la tradition recueillie par Tāranātha, l'historien tibétain du Bouddhisme, établit que des doutes régnaient dans la

1. Vœu de réaliser le bonheur temporel des créatures.

2. Vœu de réaliser le salut des créatures en les faisant pénétrer dans la connaissance de la vacuité : équipement de savoir ; en leur enseignant les vertus transcendantes (*pāramitās*) dégagées des notions de sujet, d'objet, d'acte (celui qui donne, celui qui reçoit, le don, etc.) : équipement de mérite purifié par le savoir.

Communauté sur l'authenticité de ce chapitre, et, d'autre part, le plus notable des commentateurs, Prajñākaramati, qui nous a servi de guide, tout en connaissant l'existence du dixième chapitre, a négligé de le commenter. Encore que d'autres interprètes ou glossateurs, Kāla (? Nag-po-pa), Kalyāṇadeva (Dge-ba-lha) Vairocana, Çīla, Vibhūticandra, n'aient pas imité cette réserve [1].

ERRATA

Page 37, stance 46, lire *s'abstient*.

1. Çīla n'a que trois lignes sur le dixième chapitre : « il est trop facile pour qu'il soit besoin de l'expliquer en détail » (Mdo XXVII, 209). Vairocana n'a qu'une page, bien que le chapitre compte 58 stances. De même Kāla, qui a aussi cette remarque : « le texte est trop facile pour qu'on l'explique » (XXVI, 98). Kalyāṇadeva et Vibhūticandra sont plus développés (XXVII, 96-99, (315-318) et méritaient peut-être d'être lus.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

